عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال رسول الله ص انا وارد كم على الحوض وانت يا علي الساقي والحسن الذائد والحسين الآمر وعلي بن الحسين الفارط و محمد بن علي الناشر وجعفر بن محمد السائق وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون به والهادي شفيعهم يوم القيمة حيث لا ياذن الله الا لمن يشاء ويرضى صدق

اللهم احسن العظيم

الحاقي

١٤١٤٥

الحمد لله رب العالمين

الله احسن الخالقين

در اعتقاد بمعاویة ابی سفیان علیه اللعنة که او محارب امیر المؤمنین بود که وان بطهارة او
گواهی داد و بمودت او امر فرمود و او را بمنزلهٔ نفس رسول خدای خواند در صحیح مسلم است عن زر بن
حبیش که او از صحابه کبار بود عن علی ابن ابی طالب ع قال و الذی فلق الحبة و برأ النسمة انه لعهد النبی الامی
صلی الله علیه و آله و سلم الی انه لا یحبنی الا مؤمن و لا یبغضنی الا منافق و هم در صحیح مسلمست عن زید بن ارقم قال ما جلست
عند معاویه یوما فقال ... اذ جلست عندی فعل اللعن ابا تراب فقلت کیف العن رجلا له ثلث خصال لو کان
لی واحدة منها احب الی من حمر النعم قال له رسول الله ص من کنت مولاه فعلی مولاه و قال له انت منی بمنزلة هرون من
موسی و قال علی منی و انا منه و این خبر در صحیح احمد حنبل و در صحیح ابی داود سجستانی نیز مذکورست و در
صحیح بخاری است عن ابی هریره قال قال رسول الله ص لعمار حین یحمل الناس لبنة لبنة و عمار یحمل لبنتین لبنتین
مسجد ویس بن تیمیة تقتلک الفئة الباغیة تدعوهم الی الجنة و یدعونک الی النار لا انالهم الله شفاعتی و در
صحیح مسلم و بخاری است عن ابن عباس قال قال رسول الله ص عمار جلدة بین عینی تقتله الفئة الباغیة لا انالهم
شفاعتی و در مسند احمد حنبل است بعدة طرق عن حذیفه قال قال رسول الله ص لعلی بن ابی طالب ع
جنگ جونی و سلمک سلمی ... زید بن ارقم روایت کرد از معاویه صغرای قیاس بهایم
و کوییم که معاویه لعنت میکرد و امر میکرد مردم را بلعن وی پس شک نیست که باغض بود یعنی
علی ابن ابی طالب ع و هر که لعنت بر کسی و امر کند مردم را بلعن وی بی شک باغض و
وای کبری بضروره معلومست پس نتیجه دهد که معاویه باغض علی بن ابی طالب ع بوده و هر که
اصغرای قیاس دیگر سازیم و کوییم معاویه باغض علی بن ابی طالب ع بوده و نتیجه
باغض علی بن ابی طالب ع ... منافق است بحکم حدیث زر بن حبیش از علی ابن ابی طالب ع و بعد از این
... منافقان را موکد فرموده بقوله ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار
... بخاری و مسلم روایت کرده اند در باب قاتل عمار یاسر که وی از فئهٔ باغیه است کبری
دیگر سازیم و کوییم معاویه قاتل عمار است بخبر متواتر که هیچ احدی را از اهل
... و قاتل عمار از فئهٔ باغیه است نتیجه دهد که معاویه از فئهٔ باغیه است
[illegible]

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

[illegible]

تملیک کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
شماره ...

[illegible]

الكلام علم يبحث عن ذات الله وصفاته واسمائه واحوال الممكنات المبدأ والمعاد على قانون الاسلام اى على ما هو اصل ما حصل من كتاب الله وسنة رسوله والاجماع والمعقول الذى لا يخالفها واحترز بالقيد الاخير عن الالهى الذى هو كلام الحكماء الفلسفة فانهم وان بحثوا عن هذه الاشياء لكن لا على قانون بل على ما علمهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعالم لا يكون فاعلا وفاعلا معا والامكان صفة وحقيقة والعود جسم والوحى ونزول الملك محال وسموا البحث عنها على هذا الوجه الالهى والمراد بذات الله ههنا هو ذاته باعتبار صفاته لا باعتبار مطلق الذات فانه من حيث هو موضوع علم الكلام لا من مسائله

از تعليقات بر طوالع الانوار بيضاويه در علم كلام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء وتفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء دل على وجوده طول الارض والسموات العلى شهد على وحدانيته اتساق الارض والسماء تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء تقدس عن الحدوث والانقسام والتالف والاجزاء احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في دياجير الظلماء ابدع المراد بقدرته وكلمته ممتنعة عن الانتهاء له الاعادة ومنه الابتداء دبر الكائنات بعلمه الذى هو تالى سابق القضاء قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء تحيرت في بيداء الوهيته انظار العلماء والصلوة والسلام على خير البرية محمد الذى بعثه الى الكافة الورى واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الاذى واعد له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى اله وصحبه البررة الاتقياء واصحابه الكرام الاصفياء

رفع القلم عن ثلث عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد واله واصحابه الطاهرين

قوله الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه اقول

ضمن براعة الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع و
صفاته ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء
والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة و
النبوة براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة
وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسنه وشجاعته والحق
سبحانه وتع هو الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال فهو المستحق
للحمد والاجلال واتصافه تع بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد
على انه متصف بالصفات الالهية محض الحمد بالذات الذي يتصف بوجوب
الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة
الى الاول والاخير بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما
بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تع على طريقة المتكلمين من
الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة
على وجوده تع الارض والسماء قال الله ٢ ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وقال الله ٢ افي الله شك فاطر السموات والارض
وشهد بوحدانيته بوصف العالم وثباته المستلزم لنفي الكثرة المستلزم
لفساد السموات والارض قال الله ٢ لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا و
الوصف بالسكون المصدر يقول وصفت الجارح بالبناء ارصفتها اذا
ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا علم بالذات وان علمه

واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهى عددها واحصاؤها فان علمه واحد متعلق
بكل شيء من المعلومات الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله
وهو بكل شيء عليم وقال الله ٢ وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في
ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله ٢ ان الله
لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله ٢ وان تجهر بالقول
فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه تع قدير بقدرة واجبة بذاته ٢ دايمة بدوامه
متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الا
وقات بحسب تعلق الارادة به فلا يتناهى قدرته عند المراد فله اعادة
المراد كما له ابداؤه قال الله ٢ كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه ٢ يدبر
امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدرته الذي هو تالي شئون صفاته
التسع قال الله ٢ انا كل شيء خلقناه بقدر وقال ٢ وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة
واحدا بعد واحد والتبيين الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلت
قدرته التي هي على كل شيء ولا تنتهي عند المراد وتباركت اسماؤه اي تعالى و
تعاظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله ٢ تبارك اسم ربك ذي الجلال
والاكرام عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الاؤه
التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله ٢ واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وبا
طنة وقال الله ٢ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء الو
صفه اطيار العقل اي ملاحظاته بالصعب والاراء فان ملاحظة العقل

بالبصر لما لا يدرك بالضرورة الا ما هو بالحد والرسم والباري عز شانه لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يتفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو متفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه متفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين يوصل بصورة العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك يا حيث نظار العقل اي ملاحظته التي يستعان بها تصور الشيء واراؤه التي يستعان بها التصديق به لان التصديق النظري انما يستعان من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر والاول محال في حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه والثاني لا يفيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وادهشت اي اغلقت طرق الفكر والخوض الى جنابه واعلم ان الفكر كما سيأتي هو حركة النفس في المعقولات مبتدية من المطلوب منتهية اليه تشبيه الحركة الاينية المبتدية لمسافة يقع فيها الحركة وسمي تلك المسافة الطريق ولما يبتدئ منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة الاينية وسمى كل منهما جهة فشبهت تلك المعقولات بالطرق التي يقع فيها الحركة الاينية والمطلوب الذي ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماهما باسمهما ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم في جلاله فقال احمده ولا احصي ثناء عليه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه وسلامه حيث قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاء يع

ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول عليه قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغ مشارق الارض ومغاربها والعنا بالفتح التعب مصدر عني بالكسر يعني بالفتح وعناه اي تعبه اي شدته وعناؤه بالفتح التعب والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله ويجيء متعديا يقال اضاءته النار واضاءه هنا متعد فاعله ضمير والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه والنور المنير مفعوله قوله وبعد فان اعظم العلوم موضوعا اقول اراد ان يبين ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستحكام اصوله اي قواعده الكلية لكونه يقع فاعلا مختارا وفروعه اي المسائل التي يتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته عن صفات الافعال والانوار الاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واسرار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء صفات الافعال قوله المطلع صفة بانه للعلم على مشاهدات الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت اي المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس وسمي بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل وسمي بالغيب

والملكوت والامر واليها اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق
والامر وبقوله تبارك الذي بيده الملك وقوله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء
قوله الفارق صفة بالتشبيه للعلم اي فارق بين المصطفين للرسالة والهدى و
المتعسفين على الضلالة والردى اي المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردي
بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف صفة رابع للعلم اي الكاشف عن احوال
اهل السعادة والشقاوة في الاخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله
مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبق فان قواعد الشرع ومعالم الدين
اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما موقوف على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل
للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعرف من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع
واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام
وعلم الكلام غير محتاج اليها ولما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم
موضوعا واوثقها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان
موضوعه ذات الله تعالى وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله واحوال المخلوقات
من حيث انها توصل الى النفس فيما يجب الايمان به لا تعالى ـــ لا يجوز ان يكون
ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين
بنفسه او مبين في علم اخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظري وغير مبين
في علم اخر لان سائر العلوم الشرعية تستعمل فيها بالكلام لاستلزامها اثبات الصانع تعالى
لا يقال ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان اعلى العلوم
الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غريب عن علوم الشرع بل ان المبين
بالدليل وجود ذات الله تعالى وصفاته على الذات اي الوجود المطلق فيكون من
احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات

موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في العلم بل في علم اخر ان كان
غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى الكرم ان اجيب
بانه اذا كان البحث عن احوال هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في
علم اخر واما اذا كان البحث من الوجود فلا يكون مبينا في علم اخر بل في ذلك العلم فانه
يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم اخر ليس على
اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم اخر انما يبين وجوده
في العلم الاخر اذا كان غير بين مطلقا ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان
علم الكلام هو اوثق العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يبتني
وسائرها ظني واما بالنسبة الى الالهي على طريقة الحكماء فلانه مستند الى الوحي المعتضد
بالعقل الصحيح السالم الى المسلم لكمال العرفان الممتنع عن شائبة الوهم بخلاف
الالهي على طريقة الحكماء فانه مبني على العقل الذي تعارضه الوهم واذا كانت الاصول
كذلك فالفروع المستنبطة منها ايضا كذلك واما انه اقواها حجة ودليلا فلان حجته
برهان قاطع واما انه اجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط
المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض قوله هذا وان كان ما يشتمل
اي مضى هذا او خذ هذا او العقائل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شيء اي يشتمل على نفائس
المسائل العقلية وخبايا المباحث النقلية تعالى حالي تحت اصحابه اي خبايا هم في منقح
اصوله ومخرج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المخرجة فيه مخرجة
والمنقح المهذب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله محررة
مخرجة عن القواعد وفوائده لا ممتنعة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل
الملتبس يقال اشكل الامر اي التبس ويقال اعضل الامر اي اشتد واستغلق
وامر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اي اوضحته و

لم يرد بما ساواه الابصار كما هو المتبادر ولا الادراك بل الانكشاف والتجلي
والفائدة الاحتراز عن تمثيلها نحوه

الشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهي ما تشعب اي تفرق من قبائل العرب والحزوب
جمع الحسب متدا[ين]ة اي متفاوتة بينها والمسومة المعلمة قوله هو مسوم اي معلم فرقوله
نجاح من طين مشومة اي عليها امثال الخواتيم مقومة اي مستقيمة يقال قوم
الشيء فهو مقوم اي مستقيم واراد بالمبادي والمطالع مباحث النظر ومباديه والممكنات
واراد بالعوالي والمقاطع مباحث الالهيات السمع والامامة وهو ظاهر قوله
وبعد اقول لما كان المقصود الاعظم من التفهم هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته
والسمع وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المبنية على مقدمات ماخوذة من الممكنات
بالنظر فيها رتب المص الكتاب على مقدمة وثلث كتب المقدمة في مباحث
تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في السمع وما يتعلق
بها قوله اما المقدمة اقول المراد بالمقدمة هيهنا ما يتوقف عليه المباحث الاتية فان مباحث
الكتب الثلثة يتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المص مباحث النظر مقدمة للكتب
الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يؤدي
الى استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادي النظر وتلك
الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور تسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت
موصلة الى التصديق تسمى حجة ودليلا ولما كان للنظر باعتبار تحصيله احكام ذكر
في المقدمة اربعة فصول الاول في المبادي والثاني في الاقوال الشارحة والثالث في
الحجج والرابع في احكام النظر قوله الفصل الاول في المبادي اقول اعلم ان تعقل الشيء
ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته والتعقل
نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك
الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة

المراد بالمعنى ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا فذكر المعنى يخرج الاحساس والتخيل
ووصفه بالجزئي يخرج الكليات والمعقول المحسوس تعقل الجزئي

خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق
المادية لكن لا بشرط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي
المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس فح يكون منافيا للتعقل
والعلم وقد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
علما ومنهم من فسر العلم بالتعقل المعنوي فح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص
مطلقا من الادراك بمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا
وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى
الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور
معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا ان الانسان عرض
والتصور في مثل هذا ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كا
لبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق واراد بالتصور
الادراك الساذج اي ادراك الذي لا يلحقه الحكم والمص اراد بالتصديق الادراك
الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمص
قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بشيء نفيا او
اثباتا له او تعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا
وانما خص التعقل بالتقسيم من بين انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون
ترتيبها فكرا ونظرا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والموهومات
لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين
وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك
الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق لا تسمية احدهما بالتصور فقط

او ما التصور الساذج وتسمى الامر بالتصور مع التصديق اى الحكم وقوله وحده
حال من الشئ وقوله من غير حكم عليه بنفى او اثبات اى من غير ان يلحقه حكم
بانحصارهما لقوله وحده والمراد به ان لا يلحقه حكم لا ان لا يلحقه عدم الحكم و
الحكم ايقاع النسبة الثبوتية وانتزاعها وبقال للاول ايقاع اى ايجاب وللثانى
انتزاع اى سلب او نفى والنسبة الثبوتية ثبوت شئ لشئ على وجه هو هو كثبوت عرض
للساذج فى قولنا الساذج عرض او ثبوت شئ مع شئ على وجه الاستصحاب كثبوت
قولنا كانت الشمس طالعة فى قولنا النهار موجود فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود او ثبوت منافاة شئ عن شئ على وجه الانفصال كالانفصال فى قولنا هذا
العدد زوج فى قولنا هذا العدد فرد فى نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
وان يكون فردا فمثل هذا يحصل بلا يلحقه الحكم يسمى تصورا ويحصل فيه يلحقه
الحكم يسمى تصديقا وقسمناهما انفصال حقيقى على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان
عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصديق ودخوله فى التصور
لان تصور كل من الطرفين يعقل فيه وحده اى لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن
التصديق داخلا فى التصورية لا يلزم ان يكون المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان
تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اى وكل واحد من التصور والتصديق
ينقسم الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبى يحتاج الى نظر وفكر على معنى
ان البعض من كل منهما بديهى والبعض من كل منهما كسبى مثال التصور البديهى
تصور الوجود والعدم مثال التصديق البديهى الحكم بان النفى والاثبات لا
يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبى تصور الملك والجن مثال التصديق
الكسبى الحكم بحدوث العالم ووجود الصانع ومن تعريف التصديق البديهى بانه
هو لتصحيح الذي لا يتوقف على نظر وفكر نظرا لان التصديق البديهى قد يتوقف حصوله
على

على نظر وفكر ان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق
البديهى هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصور
هما على نظر وفكر والبديهى بهذا المعنى يتناول المشاهدات فى خصوصا ما يستعار العلم
بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن و
يسمى وجدانيات مثل حكمنا بان لنا جوعا وعضبا ومنهم من فسر التصديق البديهى
بانه الذي يقتضيه العقل بعد تصور طرفيه من غير استعانة بشئ ويسمى الاول
ضروريا فالبديهى بهذا التفسير اخص من الضرورى مطلقا وبالتفسير الذي ذكر اولا
مرادف له وينبغى ان يراد بالتصديق البديهى فى هذا التقسيم ما هو اخص الضرورى
لم ينحصر التصديق فى البديهى والكسبى ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما
والمص جعل التصديق فى التقسيم تعقل الشئ مع الحكم عليه بنفى او اثبات ذكر فى مثال
التصديق البديهى الحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على ان الحكم
هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق فى التقسيم عبارة عن كل المجموع على جعل
التصديق عبارة عن تعقل الشئ مع الحكم واما قلنا ان البعض من كل من التصور
والتصديق بديهى والبعض من كل منهما كسبى لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات
والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة وكل منهما مح اما الاول فلانه لو كانت التصو
رات والتصديقات باسرها ضرورية لما افتقرنا بشئ منهما اى يكون الكل حاصلا
لنا بلا نظر وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل
لنا بلا نظر وفكر واما الثانى فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة
لما يحصل علينا شئ منهما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد
قد يحصل علينا بيان الملازمة ان النظرى انما يكتسب من معارف اخرى
سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استغناء كل منهما
كلها

الى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود الاكتساب
في شيء محتاج الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الغير
المتناهية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصيلنا على شيء من التصورات و
والتصديقات اما الدور فلانه ح يتوقف تحصيلنا على شيء على ما يتوقف
عليه فيتوقف تحصيلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء
متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف حصوله على نفسه امتنع حصوله واما
التسلسل فلان تحصيلنا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف على تحصيلنا
على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له في العقل مح لامتناع احاطة الذ
هن بما لا يتناهى والموقوف على المح مح فتحصيلنا على شيء من التصورات والتصد
يقات مح وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار
ان الكل كسبي ولزوم الدور او التسلسل ممنوع اذ يجوز ان يستند التصور بحقيقته
في الاكتساب الى التصور بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من
عوارضه والغرض ان له حقيقة والغرض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور
او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف الاكتساب لتصور
الشيء بحقيقته على تصور حقيقته معرفة وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور
الشيء بحقيقته من تصور شيء اخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما
نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل
نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعني مختلطا بان يكون
البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن
الخاص وقد ابطلناه وعن الثاني بانا نختار ان الكل ضروري والجواب
انا نعني بكل التصور كل واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته

او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته
ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه
لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور
بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مكسوبا ولو
كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل اعترض ايضا بانه على تقدير ان
يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبا فلا يمكن
الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية يذكر في بطلان هذا القسم
مكتسبة فيتوقف ويحتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب
بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت
معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء
هذا التقدير لا يستلزم انه خلاف ما في نفس الامر فيقال لا نسلم انه اذا لم يكن
معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير وانه لا يستلزمه خلاف ما في نفس الامر فلم
لانا انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع واجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس
الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكونوا معا مع معلوميتها لان ما
هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج
سالما عن المنع والا يلزم المط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع
الاعتراض بوجه اخر وهو ان مراد المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون جميع القضايا المذ
كورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها يكون مكتسبة في نفس الامر ممنوع لانه لا يلزم
من تقدير كون الكل كسبيا كونها مكتسبا في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد
به انها يكون مكتسبة على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في

الامور المادية في البطن الفاسد وان اريد العلم ... ترتيب امور معلومة للتأدي الى استعلام ... المعلوم سواء كان موجودا او لم يكن اذ العلة الغائية للشيء ربما لم يحدث بالفعل

نفس الامر لكونها غير مكتسبة على التقدير ولقائل ان يقول لا نم ان الشق الثاني من الصور
مح فوكلم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو مح قلنا ان اريد به انه يلزم احاطة الذهن
بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها مسلم واستحالتها ممنوع وان اريد به احاطة
الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فاستحالتها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة
معدات للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد
وجود المسبب لا يقال يتبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق اخر وهو ان
اللاحق يتوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى يتو
قف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو مح لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا
نجيب بانه ح يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي
والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة
لما حصلنا على شيء منها بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا من كون التصورات
بلا نظر وفكر **قوله** والنظر ترتيب امور **اقول** لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج
الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس
بالقوة التي انها مقدم التجويفة التي هي البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت
اذا كانت في المعقولات فانها اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن
تسمى باعتبار الاول مفكرة وباعتبار الثاني متخيلة ومنها الحركة الواقعة في مقولة الكيف
فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان يرتسم
المخزونات الباطنة في النفس شيئا فشيئا عند الاستعراض ولا شك ان النفس يلاحظ
الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم
احدهما على الاخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى هو اخص مما
ذكر وهو حركة النفس في المعقولات قصدية من المطالب مستعرضة للمعاني الحاصلة عندها طالبة

مبادية

والحاصل ان الدماغ له ثلاث بطون والبطن الاوسط يسمى بالدودة ... محل قوة المتفكرة

مبادية المؤدية اليها الى ان يجدها ويرتبها فيرجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي
يترتب العلوم الكسبية ولملاحظة المعاني الحاصلة عند الاستعراض على الوجه المذكور تسمى
ايضا نظرا وقد يطلقوا اسم احدهما على الاخر ايضا لكن لا باعتبار فكان المصنف نظر الى تغاير
معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي من غير ان يتصل النهاية
الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على
الوجه الخاص لازم بين له رسمه المصنف بانه الترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها
الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء الكثيرة نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية
فهو اخص من التأليف لان التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد به اثنين
فصاعدا قوله معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر
الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين وللاعتقاد وللظن قوله على وجه يؤدي الى استعلام
ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الا
ربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان
يحمل العلل بعينها موفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا تصدق
عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولا على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف للشيء المركب
باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له
الفاعل والغاية فيكون التعريف رسما لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات
باعتبار الامور الخارجة عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية
فيكون التعريف رسما قوله ترتيب امور معلومة خاصة مأخوذة من العلل الثلث المادية والصورية
والفاعلية واحد منها وهي المادة مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام وقوله على وجه
يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة مأخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة
ان كانت موصلة الى تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى

الى التصديق سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان
والثاني كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب
وقدم المص القول الشارح على الحجة وضعا لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الوضع الطبع
والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون هو بدونه كتقدم الواحد
على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد هو بدونه والقول الشارح بالنسبة
الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق وكل تصور متقدم على
التصديق طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه وتصور الحاكم بينهما ضرورة امتناع
الحكم عند الجهل باحد طرفي الامور الثلثة ولا يكون كل التصورات موقوفا على التصديق قوله
الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة ذكر فيه
ثلث مباحث الاول في شرائط المعرف والثاني في اقسام المعرف والثالث في بيان ما يعرف وما يعرف به
البحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء
المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي
ليتناول هذا التعريف الكل على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم
لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته تستلزم معرفة الحد ومعرفة الرسم اللهم الا ان
يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس الا ان يستلزم الاعم من استلزام السبب للمسبب
وبالعكس ولا يرد انه يلزم العام على الخاص فمثل معرف الشيء يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء
وهذا انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا
يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي يكون
معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والجواب ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المط تصوره
بالنظر لابد ان يكون متصورا بوجه والا امتنع طلبه ولابد من تصور يستعان به في التصور
المط وذلك التصور غير التصور بوجه فالتصور بوجه مع جانب التصور المط فوجب تحقق
تعقله

التصورين

التصورين ووقوع التصور المط فلا يقع التصور المط بالمفرد فالمعرف للتصور المط
مؤلف بمعرف الشيء ولا بعد تصوره تصور الشيء فخرج به الحد قوله لو احتاج المعرف
الى معرف لتسلسل والتالي باطل بيان الملازمة انه لو احتاج الى معرف لاحتاج معرف المعرف
الى معرف ويتسلسل ايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تسلسل ولا لان شرط المعرف مساواته للمعرف
لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به واجيب
عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف لمبادئ عن سائر
المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة معرفة من حيث هو
معرف واضافته الى المعرف الخاص معلومة عند معرفة المضاف فمن حيث هو مجموعه
معلوم فلا يحتاج الى معرف اخر قوله فيه نظر لان المجموع المركب من المعرف ومن الاضافة
معرف لطرفين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالفعل كون المجموع منهما
غير محتاج الى معرف والجواب ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع
اعتبار العقل بان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وهذا الا
اعتبار لا يحتاج الى معرف فلا يلتفت العقل اليه بنفسه وينظر اليه من حيث هو يحتاج الى معرف ولا
يعتبر العقل على هذا الوجه وانما يسقط التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب
عن الثاني انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار انه مساو بالشيء وباعتبار انه معرف خاص اخص منه ويصدق
باعتبار انه مساو معرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا
على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان
العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في
الجلاء والخفاء اي يكون بما جعل معرفا بحاله اذا علم علم المعرف اذا جهل جهل كما قيل الزوج
عدد ليس بفرد فان الفرد مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه
والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس

المعرّف فقط كقولهم الحركة اى الانتقال نقلة او حمل بعض المعرَّف مع غيره كقولهم الانسان
حيوان يتنزو الاول مثال للعرض والثانى للجوهر ولا يصح تعريف الشئ بما يساويه سواء توقف
الاخص على المعرّف او لم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر
من مرتبة واحدة وهو الدور الخفى اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه كوكب
نهارى ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة
فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما
التعريف بالاخفى فلانه لم يتوقف على المعرف وكقولنا النار ركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار
لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار ويشترط ان يتقدم الاعم فى التعريفات لشيئية
وطبوع لان شروط العام ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان كل ما هو شرط
للعام او معاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومعانده اكثر و
جودا عند العقل فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المعلم
يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص فيقال انما يجب تقديم الاعم فى الحدود التامة لان
الاعم فيها مثل الجنس وهو يدل على مبهم غير محصل بنفسه وتحصيله بالاخص الذى هو الفصل
فاذا لم يتقدم الجنس يحصل الجزء الصورى من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء
واما فى غير الحد التام فتقديم الاعم اولى ليس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات
فى الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق لا تقدم الجنس على الفصل
او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صورى للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم
الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشئ
بالقياس الى غيره متاخرة عنهما موقوفة عليهما فلا يكون معتبرة فى ماهية الجنس والفصل
ولا لوجودهما الاجمالى الوحدانى ولا لوجودهما التفصيلى فلا يكون جزءا صوريا للحد

التام لا يقال قد ذكرتم فيما تقدم ان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صورى للجنس
والفصل فلا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام
مادة هى الجنس والفصل وصورة هى تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام
عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له فكل ما لا يكون جزء الحقيقة المحدود لا يكون
جزءا للحد التام فكل ما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس على الفصل
ليس جزءا للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والا لكان جزءا للمحدود واطلاق الجزء
الصورى على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على
الفصل كونه جزءا صوريا له لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل
باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضى ان
يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما
جزءا صوريا للماهية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغى ان يقدم على الخاص فى التعريف سواء
كان العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة بعد التميز والتمييز لا
يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التميز الثانى ان يجتنب فى
التعريفات عن الالفاظ الغريبة التى لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم وتعاملها
المعادة وعن الالفاظ المجازية اى الالفاظ المستعملة فى غير ما وضعت له للعلاقة بينهما
لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح وينبغى
ان يجتنب فى التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل
ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء
الحد مثل الانسان حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان يتضمن فى مفهومه الجسم حين يقال انه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيتكرر الجسم الذى هو بعض اجزاء حد الانسان
واما التكرار بحسب الضرورة فمثل والله اعلم بحقيقة التعريف فحاصل التكرار

الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان تكون معاني التعقل
والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يعقل الواحد منهما بدون تعقل الآخر وكذا لا
يعقل كل منهما الا بعد تعقل الآخر فيجب ان يعرف كل منهما بما يراد السبب الذي يعقل كونهما
متضايفين ليحصل معاني التعقل فيقال البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع
تكرار السبب فيلزم منه تحصيل البيان فيقال الاب حيوان يولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان
هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن
الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذا عاريين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب
تضايفهما من حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري لان تكرار السبب للتحقق والاضافة الى
الحيوان الذي هو معروض الابوة وتكراره ليحصل البيان فان الاب انما يكون متضايفا
فالابن من جهة الحيثية فلو لم يذكر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن
فان الابن وان كان حيوانا متولدا من نطفة آخر من نوعه لكن لا يكون ابا من جهة الحيثية
بل انما يكون من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا
يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا
لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له
من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لانه يكون ذلك التقعير
اللاحق الانف فصار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة
فلو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال الانف الافطس شيء ذو
تقعير مختص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف
الافطس فاحتاج المجيب الى التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكن كاملا
فيسأل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنه منهما ان كان هو المعروض فقط
فلا يكون حاجة الى التكرار لا ضرورة وان كان الموصوف مع العارض فالتكرار ضروري الى محل

الحاجة والا اختل التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري هو الذي
لو لم يكن لم يبق التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف
تاما وكاملا ان هذا النوع من المركبات هو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار
في التعريف ضروريا باعتبار ان السائل سأل عن المجموع فيجب ان يكون الذات جزءا للتعريف
وجزء تعريف العرض الذاتي وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتي
وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال
قوله الثاني **اقول** المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص
اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف ليكون مطردا ومانعا
وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه
لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم
منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور
المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل
جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع
فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن ما لا يشاركه فيما هو مشترك بينهما وبين غيرهما والمميز بين الشيئين
لا يفيد امتياز احدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان
والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك فمعرف المعرف على اربعة اقسام حد تام و
حد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في الاربعة ان المعرف الذي هو عين المعرف
ومساو له في الصدق لا يخلو من ان يكون تمام اجزاء المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما [illegible] وعلى الاول فهو ان
يكون المعرف تمام اجزاء المعرف اما ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان
الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي
الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني هو ان يكون المعرف

خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي المستقيم القامة في تعريف الانسان والثالث
وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا اي يكون المميز فصلا
قريبا سمي حدا ناقصا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون
المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الا
نسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص كالجسم النامي الضاحك او
الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون المميز الخا
رج مع اي جنس كان قريبا او بعيدا تسمى رسما ناقصا فح لا يجوز ان يكون الرسم التام الا من واحد
وعلى ظ قوله لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود
الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان يكون متعددة **قوله** واعترض الخ **اقول** اعترض الامام
على التعريف بوجوه خمسة احدها ان تعريف الشيء مح لان تعريفه بنفسه مح وح التعريف اما
بالداخل او الخارج او المركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها
وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف
الشيء بنفسه وهو مح واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من
اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية عن التعريف او معرفا فا
ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء اذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما تكون الماهية معلومة
فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هف فثبت ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه
فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج
عنه فيلزم تعريف الشيء بالخارج والتعريف بالخارج مح لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف
اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف
اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت
الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشيء ومعرفة

ما تغاير

ما تغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء
وبما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشيء ومعرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك
مح فانه يلزم من معرفة الشيء الدور لانه ح يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف
الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء يتوقف على معرفة الشيء
فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا نهاية له
لان ما عداه غير متناهية والمركب من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج
لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء
من المركب ... من الداخل وجزء الجزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون
خارجا والا يلزم ان يكون الجزء خارجا لانا نقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل
جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان
التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج فح ان الشيء
المط يتصور بوجه الطلب لكونها لا يتعرف به **قوله** واجيب عن الاول الخ **اقول** اجيب
عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا
كان جميع الاجزاء فلانا لا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
تعريفا بنفسه فان الجزء متقدم على الكل طبعا والاستبانة الى الكل والكلام يتقدم على
شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء
بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء
اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لا نم فان نعرف الشيء يستلزم الحد ان نعرف شيئا من اجزائه
اصلا لجواز استغنائه الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء
معلومة تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نم ان جميع الاجزاء
اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون جميع

الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج في الكل الى التعريف والجزء بجميعه واما التعريف بالخارج فلازم بطلانه فوله الخارج المالعرف ليس اجزاء عرف اختصاصه بطلبنا الان قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فلما علم ولو قاد الم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه فلا يفيد معرفته فلما الا الم اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وح يفيد معرفته فان افاد الوصف الخارج لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارج بالموصوف وشموله له في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص لا يصلح للتعريف فافادة الوصف الخارج لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارج بالموصوف فجاز ان يكون من الوصف المختص الشامل من الموصوف لماذا نه بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف ولم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارج بالموصوف لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه مما لا يتناهى قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه وعلى العلم بما عداه بوجه اجمالي فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وهذا الجواب ضعيف فان معلوم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي معلومية الكل من حيث هو كل مجموع لدلالة على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل مجموع لا يكون متقدما وح يكون جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح

التعريف لجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف الشيء ليس يجب ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها فنقول لو كانت الاجزاء باسرها حاصلة معلومة كانت الماهية معلومة اذ لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حين الحصول لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد لها ولكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن تحديد الى اخر ما فلا يكون معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا العلم بهما فيقال لا نسلم ان الخارج تصوره تصور فان الخارج متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارج متصورا امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف لجميع الاجزاء معين فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار ما مجموعه بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد ولا بد لاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال لجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية لجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء يفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن حصوله في الذهن فتصورات جميع الاجزاء عبارة عن وجوداتها في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان جميع الاجزاء لها وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الاخر اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولا يسكان الوجودان

المغايرة المتعلقة بالاجزاء عن وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات الاجزاء عين تصور الكل
فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشيء بنفسه فان قيل الاجزاء اما ان يكون
لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود
مغاير لوجود الاخر في الذهن فيمتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة ويمتنع ايضا حملهما
على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق واذا لم
يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا
بوجود واحد لا يتكثر فان يكون جميع الاجزاء موجودا في الذهن بوجود واحد فيلزم تعريف الشيء بنفسه
اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الاخر في الذهن وامتنع حمل احدهما
على الاخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للمعرف
في الصدق ولكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار
ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الاخر مع
اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما على الاخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الاخر بوجود
واحد يصح حمل احدهما على الاخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف
بالاجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار
لحوقه لماهية الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه لماهية الفصل تصور لماهية الفصل
وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة و
ان كان الوجود في الذهن واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس
والفصل ومجموع التصورين سبب لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم
ان كان مركبا يكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف
على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما
المفرد فلا يفيد لانه لو كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن

متصورا امتنع التعريف والجواب عن الثاني ان بوجه الطلب هو الشيء المشعور به ببعض
اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه مجهول من وجه وبوجه الطلب نحو
الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول
قوله الثالث بيان ما يعرف ويعرف به اقول المبحث الثالث بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق
اما ان يكون بسيطا اي لا يكون له اجزاء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبا اي يكون له اجزاء
بان يلتئم من شيئين فصاعدا وكل من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة
اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام
والناقص لا يكون الا بما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزء الغير
كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه
غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد به الغير لانه جزء الغير كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب
عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد به الغير والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا
ولا يحد به الغير ضرورة عدم كونه جزء الغير كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد
لان له جزءا ويحد به الغير ضرورة كونه جزءا له كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس ويتركب
عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم
التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ما له
خاصة لازمة بينة غير بينة يرسم وكل ما هو خاصة لازمة بينة لشيء غيره فذلك المتصور يرسم
ذلك الشيء بها قوله الفصل الثالث اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في انواع الحجج الثاني في القياس
واصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في انواع الحجج وهي جمع حجة وهي الموصل القريب
الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم

بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد والتقليد واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بتناهي بغير واسطة او بغيرها اي بواسطة وقولہ بوجود المدلول ليخرج خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على ثلثة انواع ووجه انحصار الدليل ام اتفاقي تستدعي شمولها ما يكون العلم به ملزوما والآخر ما يكون العلم به لازما والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر واذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل على ثبوت الامكان للعالم الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء ثم ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثاله ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع يسمى استقراء تاما وان لم يكن الاستدلال بجميع الجزئيات بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند

المضغ لان الانسان والطيور والبهائم كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف البعض الذي استقرئ كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في وصف الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يعد اذا اثبت كونه مؤثرا في الحكم اي معرفا له وما يثبت به يعرف بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا وعدما اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب عند وجود الشدة المطربة واما عدما ففيه كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة المطربة او بعد صيرورته خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرهما وغير الاسكار لا يكون علة والطرق الذي يفيد ابطال علية الوصف فيتعين الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول قال الثاني القياس اقول المبحث الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يباين بعضها بعضا بالذاتيات كما بين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كما بين الرسم التام والرسم الناقص سماها

اقسامها ولما كان بيان الجزئيات الجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل فاذا
ثبت سماها انواعها ولما كان بيان جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني
على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول
يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى العام بالدفع والمراد به ههنا
المعقول لانه هو المستلزم للمط وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز وقوله مولف
من اقوال الاولة فصلين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه
القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا يستلزم نحو قولنا فلان يطوف
بالليل فهو سارق وقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة
مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا ليس بقياس لان قولنا فلان يطوف بالليل وحاصل يستلزم
قولنا فهو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولانه لو قولنا
لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية اخرى فان كلمة لما تفيد لتعليل الاتصال دلت
على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احدهما الاتصالي والاخرى وضع المقدم وقوله
متى سلمت لا يعتبر كونها صادقة بل كونها بحيث اذا سلم صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته
ما يكاذب به وقوله لزم عنه اي عن القول المولف بعد كون هيئة التاليف داخلة في القياس
فلذلك لم يقل لزم عنها فان المط لم يحصل من تلك الاقوال الا مع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته
لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون لازمة لاحدى المقدمتين كما
من القياس او بواسطة مقدمة من غير المذكورة اي يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس
لكن طرفاها مغايران لحدود القياس والاول اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا
آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم ا مساو لج لكن لا لذاته بعد التاليف والاستلزام
لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة
او النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا ا مباين لب وب مباين لج لم يلزم

ان ا مباين لج لان مباين المباين لا يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا آ نصف لب
وب نصف لج لم يلزم ان ا نصف لج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا آ
ضعف لب وب ضعف لج لم يلزم ا ضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما
يلزم هذا التاليف ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لكل ما يساويه ب فانه اذا انضم
الى الاول انتج ا مساو لكل ما يساويه ب ومعناه ان كل ما يساويه ب فا مساو له و
ب مساو لج معناه ج يساويه ب فيجعل صغرى لقولنا كل ما يساويه ب فا مساو له ينتج
ج ا مساو له ومعناه ا مساو لج وهو المط فعلم ان التاليف المذكور انما يلزمه قولنا آ مساو
لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة
لاحدى مقدمتي القياس فحيث يتحقق صدق هذه المقدمة ينتج التاليف كما في قولنا آ نصف
لب وب نصف لج لانه يصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه
وحيث لا يصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا ا ملزوم لب وب
ملزوم لج فانه يلزم الملزوم لج اذ يصدق قولنا كل ما هو ملزوم لب فهو ملزوم لكل ما يكون ب
ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة من غير المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم جزء الجوهر
جوهر بواسطة عكس النقيض الثاني وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه
يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المط وانما اشترط كون
تلك المقدمة على وجه يكون طرفاها مغايرين لحدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس
المستوي فان حدود القياس ثم لم يتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس النقيض يغير
حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لانه الاعم من ان يكون بينا وغيره ليندرج
فيه القياس الكامل وغيره وقولنا قولا اخر اي يغاير كل واحد من المقدمتين والا يلزم
ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحد منهما تعالى

اعتبار هذا العقد يقتضي ان لا يكون الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم
قياسا ان كان ا ب فجد لكن ا ب فجد لان القول اللازم عن احدى المقدمتين لا بانفراد
القول اللازم في الاستثنائي هو النتيجة واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي
والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول الصريح اللازم مغائر لكل منهما فان القول اللازم
ج د واحدى المقدمتين ان كان ا ب فجد والمقدمة الاخرى ا ب ثم القياس لا يخلو اما ان
يشمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي
قولنا لم تكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل او لم يشمل النتيجة ولا نقيضها
بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث نتيجة ولم
يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل **قوله** والاول وهو ان يستدل **اقول** اي الاول
اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم
كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين
على عدم الاخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد
فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين
الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم
ويسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم
من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا
على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الآخر او من عدم

احدهما وجود الاخر ويسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي
صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا
الصدق فقط اي لا يصدقان لكن يكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا
ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا
الشيء لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية ليلزم
من وجود احدهما عدم الآخر او من عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا
على مقدمة اخرى يدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في
الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اي صدقا
وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو وسمي المقدمة الاخرى استثنائية **قوله**
مرتبا على اربعة اوجه **اقول** لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني
وهو بحسب ما يتركب عنه من القضايا ينقسم الى حملي وهو مؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطي
وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا للاقتراني الحملي والحد
في كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين يشتركان في امر يناسب طرفي المط ويسمى ذلك الامر الاوسط
لتوسطه بين طرفي المط ويفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المط المسمى بالاصغر لكونه
بحسب الغالب اخص من المحكوم به ويفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المط المسمى بالاكبر لكونه
بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة
التي فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان
حساس هو المط والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر
وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس تسمى
مقدمة وما يحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس ففي كل
قياس له حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهذا بيان للاوسط والاصغر والاكبر

بالوضع والحمل يسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا
ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال اربعة لان الاوسط اما
ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول ويسمى بالاول لانه بديهي الانتاج
يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب او الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى
والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها
على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان
كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث
جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوعا في الصغرى
ومحمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين **قوله** فالاول
اقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية
والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة
الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول
بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة لكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج
تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر
على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير
سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض
ما صدق عليه الاوسط بالفعل فلا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط
صادقا عليه فلا يلزم تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر فيسقط باعتبار ايجاب الصغرى
ثمانية ضروب هي الحاصلة من ضرب السالبتين صغريين في المحصورات الاربع كبريات وباعتبار
كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الكبريين الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين
صغريين فبقي الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحد مع الكبرى الموجبة

الكلية

بالكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى
الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو
الكبرى الموجبة الكلية كقولنا كل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى
السالبة الكلية كقولنا ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب
الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر
على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل
ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا او يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن
كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر
متعلق بقوله يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر بتقدير
على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر
وبقوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط بتقدير او يستدل بصدق الاوسط على
بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر
وقوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله بصدق الا
وسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه بتقدير او يستدل بصدق الاوسط على كل
الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر

فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او على بعضه وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط او سلبه على صدق الاكبر على كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه ١٣

وقوله او بعضه الاخر معطوف على كل متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على
كل الاصغر وبقوله او بسلبه عنه بعد بين او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قوله الثاني الخ
اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك
المتفقات والمختلفات في الحاشيتين والحمل عليهما او في سلبهما واحد عنهما في بيان القياس
في الشكل الثاني موجب في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا
يا الف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما
على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق
التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل الاكبر بقولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو
لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق
التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل الاكبر كقولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين
وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق
في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء
من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال
فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا
لا شيء من الانسان بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل
واحد من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة
اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحد من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية
كبرى مع كل واحد من السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى
مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكلية الكبرى فالشكل الثاني

ان

ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ا ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط
على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا
لا شيء من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما
واحد وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر
وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض
~~الاكبر عن بعض~~ الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق
بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحد وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة
احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق الدوام على الصغرى واما
الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم
ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما
ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بالضرورة لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر
بالامكان العام قوله الثالث يستدل الخ اقول واما الشكل الثالث فمشروط
في انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احداهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة يلزم
اختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان
ناطق والحق في الاول الايجاب وهو كل فرس حيوان وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الفرس
بناطق ولو بدل الكبرى كقولنا لا شيء من الانسان بصهال او لا شيء من الانسان بحمار صحت
الكبرى سالبة والحق في الاول الايجاب وهو كل فرس صهال وفي الثاني السلب وهو لا شيء من
الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان فرس والحق في الاول

احدى المقدمتين م

التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل
بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق
في الاول التوافق وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة اخرى ثمانية من الشرط الاول وهي
الحاصلة من السالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما
الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين الكبرى بقي الضروب المنتجة ستة
الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين وكاسح
مع الكليتين والاصح هذا الشكل الاخر به لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان
الكليتان والكليتان والكبرى سالبة ومما لا يستجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من
الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او لا شيء من الانسان بفرس والصادق
في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان
الكليان لم ينتج الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل ضرب يتالف
من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب يتالف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا
لم ينتج الاعم والا لانتج الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم
اللازم لازم فالشكل الثالث بيان ان يستدل بصدق الطرفين اي الاصغر والاكبر على
كل الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف
الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدق الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل الكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض ج ا و
ثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدل
بالصغرى قولنا بعض ج ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ج ب ولا شيء

من ج ا او ليس بعض ج ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر
عن كل الاوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل
بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ب ا **اقول** الرابع ان يستدل
بصدق الاصغر على ... **اقول** الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب و
الجزئية الا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان
سالبتين او جزئيتين كما اذا كانت احداهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت (او خستين)
الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول اي عدم
اجتماع خستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فانه لو اجتمع الخستان فيه على
تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الا
نسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء من الصاهل بانسان والحق في الاول التباين
وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صاهل ولو بدل بالكبرى قولنا
بعض الحيوان انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة
كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس
بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول
التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا
كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوا (فق)
فق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار ومنع
القرائن اخص مما اجتمع فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة
الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت فيها الخستان احدى
عشر الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى

السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات
الاربع والقرينة الاولى من القراين المذكورة وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص
من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى
وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القراين المذكورة وهي المركبة من صغرى سالبة كلية و
كبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة
من القراين المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من
الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القراين المذكورة وهي المركبة
من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى
السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فعدم انتاج تسع قراين من اشتراط
الامر الاول واما الثاني فهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو
لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان
او كل فرس حيوان والحق في الاول الايجاب وهو كل انسان ناطق وفي الثاني السلب وهو قولنا لا شيء
من الانسان بفرس فلو اختص من الموجبتين الجزئيتين وهي لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط
بالشرط الثاني ثمان قراين فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية
والرابع الاول لا ينتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان
وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه اخص من الثاني وكقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة
الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع مفيد ان يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل ا ب او بصدق

الاصغر

الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر
على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل
بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق
الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر قوله فالقراين القياسية الخ اقول
قد تبين مما ذكر ان القراين القياسية المنتجة تسعة وعشرون اربعة منها من الاربع مع
نظيرتها من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنان
من الاربع مع نظيرتها من المنفصلة الحقيقية العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع الموجبة
احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن
رفع احد جزئيها وسبعة عشر اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل
الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج واجزائها
واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المطولة فلنقتصر على ما ذكر لئلا يكون الشرح منافيا
للمتن قوله الثالث مواد الحجج الخ اقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف
منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية بان تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية
بان يكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب
والثاني كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجة
مركبة من العقل والنقل فتكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما لانا نقول
النقلي المحض لا يكون فلا يكون للعقل فيه مدخل فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لا بد وان

ومادة وصورتها عقلي لا مدخل للسماع فيها ومادتها شيء فهو صدقها على العقلي النقلي
المحض فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكر باطل اللهم إلا أن يراد بالنقلي
المحض ما يكون جميع مقدماته بالنقل وح لا يكون الحصر صحيحا بل العقلي المحض والنقلي
المحض بل يحصل قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بأن يكون بعض مقدماته بالعقل والبعض الآخر
بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح إلا بالنية لقوله عم إنما الأعمال
بالنيات فإن المقدمة الأولى عقلية والثانية نقلية والمص اعتبر الوجه الأول فجعل قسمين العقلي
والنقلي والإمام اعتبر الوجه الآخر فجعله ثلاثة أقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما
الأولى أن الحجة العقلية إما أن يكون مقدماتها قطعية ضرورية أو مكتسبة وتسمى برهانا أو
دليلا وإما أن يكون مقدماتها ظنية أو مشهورة وتسمى خطابة وأمارة وإما أن يكون مقدماتها
مشتبهة بأحدهما أي بالقطعية أو المشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات
قطعية منتج لقطعي والأمارة مؤلف من مقدمات ظنية صرفة أو مشهورة صرفة أو مختلطة منهما
أو من أحدهما ومن قطعية معتقد لظنية والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشتبهة بالقطعية
أو بالظنية أو بالمشهورة قوله والمبادي المعينة الخ أقول لما ذكر أقسام الحجة العقلية البرهان
والخطابة والمغالطة أراد أن يبين مبادئها وهي القضايا التي تتألف منها الحجة
فقدم مبادي البرهان والمبادي المعينة هي المبادي الأول للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل
بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب أو بالبداهة أو تصور أحدهما بالكسب وتصور
الآخر بالبداهة كقولنا الكل أعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج إلى المرجح وتسمى أوليات و
بديهيات أو قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يحصل في الذهن عند تصور
طرفيها مثل الأربعة زوج فإن العقل يجزم بأن الأربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل
بوسط يحصل عند تصور الزوج والأربعة وهو الانقسام بمتساويين فإن العقل عند
تصور الزوج والأربعة تصور الانقسام بمتساويين يحصل عند تصوره قياس وهو

أن الأربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالأربعة زوج وتسمى
قضايا قياساتها معها لأنه عند تصور طرفيها يكون الوسط متصورا فيحصل القياس
من تصور الطرفين والوسط أو قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور
طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة أو الحس الباطن مثل علمنا
بأن لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات فإن الحاكم هو
العقل ولكن بواسطة الحس فيسمى الحسي كما أن الحكم [illegible] أو قضايا يجزم بها العقل و
الحس معا وهو حس السمع مثل أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يحكم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالأشخاص الماضية والبلاد النائية و
إنما اعتبر كون الخبر عن محسوس لأن غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر أن يكون
ممكن الوقوع لأن ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وإن كان الخبر عنه جمع كثير
غير محصور الكثرة واعتبر حكم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لأنه لو لم يحكم العقل بامتناع تواطئهم
على الكذب لا يفيد الجزم أو قضايا يحكم العقل والحس بها والحس غير حس السمع مثل أن يشاهد
ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق ولكن بسبب
انضمام قياس خفي إليها وهو أنه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا أكثريا
كحكمنا بأن السقمونيا مسهل بسبب مشاهدة الإسهال عقيبه مرارا متكررة وتسمى تلك القضايا
مجربات وقد يكون المشاهدة أو بين لا انضمام قرائن إليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد
من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس وتسمى حدسيات
والفرق بين الفكر والحدس أن الأوسط إذا استحضر النفس طالبة له فهو الفكر وإن حصل
الأوسط للنفس من غير شوق وطلب أو عقيب طلب وشوق من غير حركة ونحو ما هو
وسط له فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة أن التجربة موقوف على فعل يفعله
الإنسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فإن الإنسان ما لم يجرب الدواء إما بتناوله أو بإعطائه غيره

مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك
وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض لها
اعرضنا عنها **قوله** واما الظنيات فمقدمات الخ **اقول** لما فرغ من مبادي البرهان
شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها
تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق فان الظن الحاصل بان كل من
يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة
يتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او لسبب رقة مثل قولنا مواساة
الفقراء محمودة او لسبب حمية مثل قولنا كشف العورة مذموم عند الناس ويعرف
الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع الهيئات
النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا او مارس عملا ثم
عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت
عليه بهذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها **قوله** واما مقدمات المغالطة الخ **اقول**
اما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم الوهم بها في امور غير محسوسة
قياسا على المحسوسات اذ الوهم تابع للحس فيحكم في غير المحسوس كما في المحسوس مثل ان كل موجود
فانه جسم او حال في جسم ولولا ان العقل والشرائع دفعها لكانت من القضايا الاولية
وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا
الى النتيجة نكص الوهم على عقبه واستعصى وقد يستعمل في المغالطة المخيلات
وهي قضايا اذا اوردت على النفس اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد تكون صادقة واكثر ما تستعمل من المخيلات
فانما تستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر ياقوتة سيالة
منبسط النفس ويوعد فيها وكقولهم عن العسل العسل مرة مقيئة فلتنفر عنه

الطبع **قوله** والثالثة ما صح نقله الخ **اقول** لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية
والثالثة اي الحجة النقلية وكل ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا مثل الانبياء لان الدليل
العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك
دل على صدقهم عقلا واما قال عقلا لانه يمتنع ان يعرف صدقهم بالنقل والدليل النقلي
انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر
عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية من مفرداتها واعرابها
وتصريفها وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية
انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود
وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير
المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احدها يمنع الدلالة
بمنع الجزم بان هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال
النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض
العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل
على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقلي لترجح النقل عليه ولو وقعا في حيز
التعارض والاول توجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو
النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب الفرع ايضا لان التصديق بالفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا
اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين بمقتضى
النقل لعدم اليقين مع وجود المعارض العقلي **قوله** الفصل
الرابع في احكام النظر الخ **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع
في احكام النظر وذكر فيه مباحث الاول ان النظر الصحيح بعد العلم التام

انه كاف في معرفة الله ٢ الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا
والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا
وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات اعني ان المقصود منها الاخذ بالاخلق والاولى
واما الجزم فلا سبيل اليه وانما غاية في العدديات والهندسيات لنا ان النظر
الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات او في التصديقات
الالهية او غير الالهية اما في التصورات فكما في الاقوال الشارحة واما في التصديقات
مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار
وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم كوجود النهار في مثالنا او علم عدم اللازم وهو طلوع الشمس
علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن
الثاني اي العلم بعدم اللازم اي بعدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود النهار وايضا
فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر
الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني في الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين
قوله احتج السمنية بوجوه الاول الخ **اقول** احتج السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل
عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف
الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه وان كان نظريا على الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل
فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح نظريا وعلى الكلام في
لازم النظر الثاني لزم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا
بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك و
الا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص فيلزم التسلسل ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه
على الوجه الذي ذكره الشارح مستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو
ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر فهو نظري فالترديد فيه مستدرك واما ثانيا فلان العلم الحاصل

عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى النظر بان حتى يعود
الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد
عليه شيء مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا
لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو مسلم ولعل الشارح اراد هذا لكن
عبارته لا تفيد الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم لعدم العلم
بطلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على
استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى معلوم يعز علينا
في تلك الحالة توجه الذهن الى معلوم اخر فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمعلوم واحد
والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق والجواب عن الاول ان العلم بان الحاصل عقيب النظر
الصحيح هو العلم بالنسبة الى المقدمتين على الهيئة الخاصة للنظر الصحيح ولا نسلم قوله لو كان
ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان
ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل ان يقول احتجاج هؤلاء السمنية وان العلم الحاصل
عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد
من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم
بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل العلم له بالنتيجة ضرورة لا انه حصل بغير نظر لانا نقول
لا يكون في الجواب حينئذ مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل النظري لا الضروري بهذا
المعنى ولما جعل النظري مقابلا له عند الترديد وايضا لا يكون في قوله وظهور الخطأ
بعد ممنوع حينئذ فان امتناع ظهور الخطأ لا يلزم للضروري الذي هو مقابل النظري لا
الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه في المدخل لقوله هو العلم بان نتائج المقدمتين معا على
الهيئة الخاصة ضرورية في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة
الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل

عقيب النظر علم ضروری فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة
الخاصة المستلزمة للاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم ليس
عن استفاد الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروری
وان كان المحكوم عليه فی هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر
قوله لو كان ضروريا لما امكن بعد حطاؤه فلما ظهر الخطا بعد النظر الصحيح وا...
الامام فی المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظری والتش عن لا ذم
لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين ای
يقينيتين اما ابتداء او بواسطة سابرتها كذلك والعلم ضروری بان اللازم من الضروری ای
ای اليقينی ضروری ای يقينی علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شیء آخر فالعلم
الشیء اما احتاج الامام من الی تحديد الشیء المذكور وهو انه نظری لان هذا التصديق متوقف
على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه فی هذا التصديق وهو النظری
وما يتوقف على النظری نظری على راى الامام واختار البعض كونه ضروری على معنى ان كل من
حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثانی بان نظر فی
المط معلومان والنتيجة بهما مبهمة ای بكون النسبة الايجابية او السلبية مبهمة ولم يحصل عند
العقل ان ايهما واقع على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المط
معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث التصور بوجه الذهن فيطلب حصول
تصديقها ای الحكم الايجابی او السلبی على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المط قلنا
اذا حصل الحكم الايجابی او السلبی على التعيين الذی هو المط متميز عن غيره وعلم بواسطة
تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم اللذ على ان قوله لم اذا حصل كيف يعلم انه مط لا وجه له
لان المط هو العلم الذی هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المط لان
العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المط ولم يلزم من انتفا الثانی انتفا الاول وانما

حصر الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان الجواب عن التصور
قد تقدم واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر
طرفی الشرطية ويحكم بالملازمة فی المتصلة او المعاندة فی المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان
اجتماع العلمين فی ذهن واحد وفی الاذهان لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما
معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل ان
يقول التصديق الذی هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين
كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصوراته ولا يكفی تصور الطرفين وتصور الحكم فی حصول القضية
بل لا بد فيها من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن
تصورهما والجواب ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم المط وكذلك المقدمتان
والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بالجواز ان يحصل واحد بعد واحد قوله احتج المهندسون
اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة العلم فی الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر
مفيدا للعلم فی الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل
فالملزوم كذلك اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات
الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع الحكم بايجاب
امر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى
متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانها غير معقولة ولا يجاب بتعقل ما نسبه كره
فی الكتاب الشفا فی الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه والثانی ان اظهر الاشياء
للانسان واقربها اليه هويته التی يشير اليها كل واحد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا
للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى ان مباحث النفس اختلافا كثيرا فی ان
النفس ما هی وكيف هی فان بعضهم قالوا ان النفس هی هذا الهيكل المحسوس والی

فهذا مذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس جسم لطيف
نوراني سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر وذلك
الساري هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس من تطرق
الفساد اليه واذا فارقه ملائكة الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة
من العلماء ومنهم من قال ان النفس جزء لا يتجزى في القلب ونسب هذا الى النظام وابن
الراوندي ومنهم من قال ان النفس هو المزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يحفظه
بحسب نوعه كان محفوظا عن الفساد واذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى
البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القائلين من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة
وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم
مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء وهو اختيار الامام الغزالي
واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع انه اجلى الاشياء واقربها
اليه كذلك فما ظنك بالعلم التام بالعقول وصور الاشياء المقدسة عن احاطة العقل
وادراك الوهم اياه واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين باعتبار ما
لا على تصور الطرفين بكنههما وادراك البديهيات الكلية منصوص باعتبار ما يمكن بان يتحقق
التصديق باعتبار الهيئة فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني
بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون
اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلال بعض الشرائط المعتبرة
في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل يدل على عسر
العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ
العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلتبس الحق بالباطل الوهم
العقل في ما آخذه التي من الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مشاهدته فان قضايا الوهم

فاليقين من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس
قياسا عليه ولا جل ان الوهم يلابس العقل في ما اخذ والباطل يشاكل الحق في مشاهدته
كما لو قيل كثرت الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث الا
لاثبات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يحرفونها بالشبه
قوله ومع الاول النظر الصحيح الخ **اقول** لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا
منها الاول النظر الصحيح بعد الذهن لحصول النتيجة من جهة انه والنتيجة تفيض عليه عقيب
النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ اي الحسن الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم لا
طراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر
الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار الامام
الحرمين كالاعداد عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التو
ليد ان يوجب فعل لفاعل فعلا اخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة
وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بواسطة حركة اليد فتكون تولدا
والنتيجة تولدت من الناظر بواسطة النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحاصل بالنتيجة
امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بلا اختيار فلا يكون صدور
العلم بالنتيجة عنه واجبا ولا واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي
الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الامر الصادر من الفاعل
بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها
فما اسندوا العلم الى الناظر بواسطة النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم
في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول
العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه من حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين
على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرض عادة او لا فان كل من علم ان العالم

٢٦

منفر وكل منفر حادث فمع هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا نعلم ان العالم حادث
والعلم بهذا الامتناع ضروري قوله الفرع الثاني الاشبه الى اقول زعم الشيخ ابو علي
بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم باشتمال الاكبر
الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر وهو التفطن لكيفية اندراج
المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه اذا لم يوجد هذا العلم اعني
العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ان
ان البغلة عاقر ثم مع العلم بهاتين المقدمتين الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن انها
حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وضعف الامام و
هذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا
لتينك المقدمتين فيكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية
انتاجها مع الاوليين كالكلام في كيفية انتاج الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا
نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح استحال ان يكون
شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وهاهنا لا مغايرة فلا يكون شرطا واما
حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاصل في الذهن احدى المقدمتين فقط اما
الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلا نم انه يمكن الشك في النتيجة ولقائل
ان يقول نختار الاول قوله اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك
المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو
ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى الانتاج بينه وبين الاوليين
بل لا بد له من دليل وان عنيت تقول لك انها مقدمة تفيد انها مقدمة نسبتها الى احدى
المقدمتين كنسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى الانتاج بينهما وان اندراج
احديهما في الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو علم بالعلم بان ما مع

البغل

البغلة احديها تحت قولنا كل بغلة عاقر لا نعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم
الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم
بالمقدمتين هل يكفي حصوله بكون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على
مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فيقول الاشبه
انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا ان لم يكن
الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما لما تفاوتت
الاشكال الاربعة في بطء الانتاج وظهوره اشارة الى ان الصواب ذكره الشيخ قوله الفرع الثالث
المشهور الى اقول ان المشهور ان النظر الفاسد اي الذي يكون احدى جزئيه المادي او الصوري او
كلاهما فاسدا اي لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما
لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجزم بشيء كاذب وقيل كلما اي النظر الفاسد يستلزم الجهل
الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن
عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واحتج من
قال بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بان النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة
المبطل يفيد الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في
دليل المحق يفيد العلم فان جعل هناك شرط الافادة اعتقاد صحة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوا
بان نظر المحق اذا نظر في شبهة المبطل انما لم يحصل له الجهل بتلك المسألة لانه فقد شرط افادته الجهل لان
من شرط افادته الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات والحق انه ان كان الفساد مقصورا على المادة
استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل
لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون الناظر جاعلا للشيء كما عرفت ان الفاسد الذي
يكون مفاده مكاذبة لوضعا للنتيجة وذلك كالمثال الذي حكى عن الامام وان كان الفساد مقصورا
على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء ما به الصلاحية للاستلزام

اذ المستلزم مثله القياس على الوجه الخاص قوله الثالثة انه كان في اقول المتحد القائل ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان العاقل اذا علم ان
العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن لحصاقا
للناس علمه فانهم يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم
يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقو
لون لا يمكن معرفة الله الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة
قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا بل يقولون بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة
قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل
لا بد من الامام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبهة ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام
الى عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة
فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس
قاصرة عن ادراك المعارف الالهية فبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فيقدرون
على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بد
من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية
ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اي لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء في ذلك واللازم
ثبت بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان الانسان
وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والحرف بل لا بد من
استاد يهديه واذا كان حاله كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهي معرفة الله تعالى
وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء لما اتوا بالنظر الصحيح فانهم
لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع استمرار الخلاف والمراء واجيب عن الثاني بانه لا نزاع في التعليم
فان العسر مسلم ولا انه لو كان معلم نعلم المسائل التي لا تعسر بالحجة ونعلم الحجة و ...

الشكوك

الشكوك والشبه كان اوفق واسهل انما الداعي الى الاصلاح وما ذكرتم لا يدل على الاصلاح
قوله المسألة وجوبه اقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية
الذين قالوا الذين يتقلون من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الا
عتقاد الصحيح المطابق وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء
فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهو مذهب
الصوفية واصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول اصحاب
والمعتزلة والاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو وا
ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل و
لنرجع الى المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا
فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحو كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى
واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم
واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى
واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا با
لنظر وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا
واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب تحصيل
النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم الا به ويكون ذلك الامر ليس
مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب
الواجب وجوبه والا لزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على
حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسيأتي الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم
هو الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر

عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ثم وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل من قول
ما الامام المعصوم كما هو راي الاسماعيلية او مال الالهام كما هو راي حكماء الهند او بتصفية الباطن
كما يقوله اهل التصوف وهو الحق انما هذا الدليل على استحالة التكليف بالمحال واستحالة
التكليف بالمحال ثم واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة
لانه في وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب
قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب
قبل البعثة لان الوجوب الذي هو المعتبر في الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب
العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم وجوب الشرع هل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب
الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء اللازم باطل بطلان بيان
الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر الا بالنظر لان
وجوب النظر بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بعد ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على دلالة
المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة على صدقه موقوف على النظر فالعلم بوجوب النظر
موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فلا دور فيلزم الافحام قلنا لو وجب
النظر عقلا لزم افحام الانبياء اللازم باطل بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري
اذ هو موقوف على مقدمات يتوقف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر موقوف على المعرفة
على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وكل من المقدمات نظري يحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظر
نظري فوجوب النظر نظري فللمكلف المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم
وجوب النظر الا بالنظر فيثبت معه النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه موقوف على النظر فيلزم
الدور ويلزم الافحام قوله الكتاب الاول في المكتسبات الخ اقول لما فرغ من المقدمة شرع في
الكتب الثلثة وجعل الكتاب الاول في المكتسبات لان المكتسبات مبادي الاثبات والعلم

الكتاب الاول في المكتسبات

بالمسائل مقدم على العلم بحالة المسائل وذكر فيه ثلثة ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او
عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات
اما الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب
الاول في الامور الكلية لانها مبادي لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول سبعة فصول
الفصل الاول في تقسيم المعلومات والفصل الثاني في الوجود والعدم والفصل الثالث
في الماهية والفصل الرابع في الوجوب والامكان والعدم والحدوث والفصل الخامس في الوحدة
والكثرة والفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم المعلومات
على راي المحققين من المعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون الحال فهو المعلوم الى الموجود
في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون
متحققا في الخارج وهو المعدوم ومن اصحابنا من نقض هذه القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق
باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود
وان تحقق باعتبار غيره اي تحققه تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول والمراد
في الحال الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس و
الفصول الا على المثال لا لحصر الحال فيهما وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة
في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله غير موجودة
في نفسها احترز عن الصفات الموجودة في نفسها قائمة بموجود وقوله ولا معدومة احترز بها
عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها
وغير معدومة قائمة بالموجود قيل ان هذا الحد انما يستقيم على راي اصحابنا اما
عند المعتزلة فلا يستقيم على رايهم فان من الاحوال ما يثبت للعدم كالجوهرية فهي اذا اصف
لعدم موجود فيكون هذا الحد فاسدا على رايهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم قالوا
قائمة بموجود فقط فهو ان يكون قائمة بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة

المعلوم ان تحقق في نفسه اي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه
اي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود
وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم
اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي
والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد مثبت
الحال من المعتزلة وقال الكاتبي ان استقل بالكلية اي لم يكن كالنسبة تابعا لكالنسبة امر اخر
فهو الذات الموصوف وان لم يستقل بالكلية اي يكون كالنسبة تابعا لكالنسبة امر اخر
فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم
ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا هو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم
الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسيم الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة
الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت
له كون في الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون
للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان
ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان مستقلا بالكلية فثابتية
الاستقلال بالكلية تخرج الحال وثابتية الكون في الاعيان تخرج الثابت الذي لم يكن له كون
في الاعيان وثابتية الثبوت تخرج المنفي قوله وقال الحكماء كل ما يصح ان اقول لما ذكر تقسيم
المعلومات على رأي الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على رأي الحكماء فقال الحكماء كل ما
يصح ان يعلم ان كان له تحقق فهو الموجود وان لم يكن له تحقق فهو المعدوم فقد جعلوا
مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من
المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد
القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى

الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق خارج الاذهان فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق
في الاذهان فهو الموجود الذهني ثم قسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود
الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته عبارة عن الذي لا يقبل العدم
لا بسبب ذاته وان قبل العدم لذاته فهو الممكن فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب غيره
ثم قسموا الممكن الى ان يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ان لا يكون كذلك
اي الى ان لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان كانت
محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون مقوما لما حل فيه بل ما حل فيها مقوم لها فان الصورة
مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يسبقه العدم وهو
القديم والى ما لوجوده اول اي يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي ما يشغل
الحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز
بالماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما لا يكون لا متحيزا ولا حالا
في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون احالوا المحدث
الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
موجودا لشاركه الباري تعالى في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لكان ذلك
كونه ليس بمتحيز ولا حال فيه لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة
وما به المخالفة وهو ممتنع ومنع بان هذا الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في
السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كالوجود والحدوث
والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب في
ذاتهما قوله الفصل الثاني في الوجود والعدم اقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر
فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع
في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود

بديهي لوجوه الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة
فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من
تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين
الوجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء مخصص ولا اشتراك الا في اللفظ
فظاهر واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول بالتشكيك
على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود
خارج عن وجودي ولا يلزم من تصور الشيء ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان يكون الوجود جزء لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور
الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع
واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهة فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهة
تصور الوجود بديهة الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما
مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور معانيهما المستلزم لتصور الاشياء الموقوف
تصورها على تصورات الوجود ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى
بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا
مطلقا اي يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يصح كون الوجود بديهي التصور الا بدليل لانه ان كان
بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور علم بصحيح الى الدليل
على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون
بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب
بان بداهته مطلقا موقوف على بداهة العلم بالاجزاء على حصول العلم بداهة العلم بالجزء
فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج في اثبات البداهة للعلم بالجزء

الى الدليل

الى الدليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا
لم يحتج الى الدليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم بالاجزاء بديهي فعلم ان العلم
بالوجود بديهي فلم يحتج في اثبات بداهة العلم الى الدليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم
يفد لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته
مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم
ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد هذا الوجه بانه لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور
كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار لا يقتضي
تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار بديهيا و
تصور حقيقته وسائر الوجوه غير بديهي وايضا لقائل ان يقول لا نسلم ان السابق على التصديق
البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه
الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق
على التصديق البديهي الوجه الثالث ان الوجود بديهي التصور لانه لو لم يكن تصور الوجود
متصورا اما بالبداهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول و
انما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم واللازم
باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان كل واحد من جزئيه اما موجودا او معدوما وكل
منهما محال اما الاول فلاستلزامه تركب الشيء من الموصوف به والا يلزم ان يكون الشيء جزء نفسه
واما الثاني فلاستلزامه تركب الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون نقيض
الشيء جزءا له فلا يكون الوجود مركبا فلا يكون مكتسبا بسيطا فلا بالحد ولا بالرسم لان
الرسم انما يكون بالاعرف ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود
وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم لا يفيد كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الاول قرره
انه مع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع توقف الشيء بداهته ولقائل ان يقول لا نسلم ان جزء

الوجود ام

الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
جزء الموجود اذا كان اعتبار الموضوع مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فان الموجود هو شيء له
الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا يقال
ح يلزم ان يكون ما هو مناط الوجود موجودا وهو ممنوع لانا نقول لا امتناع في كون جزء
الشيء معروضا له واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا حمل الناطق على الانسان يكون بعضه
صادقا لان كلا من المتساويين يصدق على الاخر فان الانسان المحمول على الناطق لا يكون
تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما وكل محمول كذلك عارض
والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فانه
كل ما نعلم فانما نعلم بالوجود ولا نعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية
فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبداهة لا ترتفع لتصور الوجود فلا احتياج
في اثباته لتصور الوجود الى وسط يكتفى فيه بتصور الطرفين لكن لا يشكل على البعض اذ بيان
الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي يعلم بتصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه
الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي
كما ينبغي فيحتاج الى تنبيه ما ذكر لبيانه انما هو تنبيه لينتبه البعض فيتصور طرفي التصديق
على الوجه الذي يتوقف عليه الا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجري
فيه لكن نعم **قوله** الثاني في كونه مشتركا مفهوم الوجود الى **اقول** المقصود من البحث الاول تصور الوجود
شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا معنويا وصفا مشتركا بين جميع الموجودات عند جمهور
المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين
ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين
احدهما ان تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات فالحمل الجزم بوجود الشيء
مع التردد في كون الشيء واجبا او جوهرا او عرضا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام
ماهيتها او فصلها او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه
ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء
الشيء يستلزم انتفاء ذاتياته المختصة وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء
واجبا او جوهرا او عرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود
الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا فانا اذا شاهدنا اثرا ممكنا جزمنا بوجود شيء مع
التردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا **الوجه الثاني** انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن
والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة
فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فيلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها
فان قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا
العالم اما ممكن او واجب ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا
يصح تقسيم كل من الامرين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان
اما ابيض او غيره والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع
الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع
واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي يلزم منهما هو بحسب اللفظ لا من حيث المعنى وهذا
الاعتراض ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك
المعنوي **قوله** واستدل بان مفهوم السلب الى **اقول** هذا دليل ثالث على ان مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة
فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء
اما ان يكون موجودا او معدوما واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات بيان
الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون

الشيء معدوما او لا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر ومنع يا ثالثم ان مفهوم السلب واطعان كل
الحادث سلب يقابله احيب بان كل الحادث وان كان له سلب يقابله لكن السلوب مشاركة
في مطلق السلب لصدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما
يحصل بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر
بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير تجويز قسم اخر
فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه
فعلم الحال معلوم بكل منهما واعلم ان هذه الوجوه بنفسها لا براهين اذ كون الوجود
معنى مشتركا بديهي والدلائل انما تنبه على البديهي قوله الثالث كونه زائدا اطلاقا للشيخ
اقول لما فرغ عن كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث
الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا متفرع على اشتراكه ذهب جمهور
المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب
فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد
في الممكنات فلوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها في الخارج والذهني
حين نقيم على وجودها في الخارج والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك
في وجودها في الخارج والذهن عند تصورها وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها
لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع
الشك في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب ان يثبت في ذهنه ذاتياته لا
يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها في الخارج
والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل

كيف

كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء فتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن
احيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء
بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان نشك في وجوده في الذهن عند تصور الشيء وايضا
الحكم ان يشك في الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان يكون
الماهيات التي لم نتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها احيب بانه على تقدير الاستواء
لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة
قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست قابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنقيضه
ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا الوجه الثالث تقريره ان الماهيات
متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا لزم اما
اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه اذا كان الوجود جزءا من
الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من امور غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة
فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون
جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود
بالمعدوم وهو ممتنع واذا كان الفصل موجودا والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم
ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول فيتسلسل الى غير النهاية
فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية
اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تعقل شيء من الماهيات لان تعقلها يتوقف على تعقل جميع
اجزائها الغير المتناهية الذي يمتنع ضرورة امتناع تعقل الامور الغير المتناهية المترتبة
وفي الوجوه معا فيه نظر لانه ان اراد الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان
اراد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس
بزائد في جميع الماهيات ويجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا في البعض

فلا يلزم من ثبوت ما ذكر الاتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف
الوجود في العروض وعدمه والدخول غير معقول لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك
في الجميع وان اقتضى اللاعروض يكون عينا او جزءا للكل فان قيل لا يلزم وجوب الاستواء فيها وانما
يلزم ذلك لو كان من المحمولات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا
مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب وهذا اشد مع ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا
للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وانما الجنس
انما يكون عرضا عاما للفصل معا اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو الوجود فلا
قوله احتج الشيخ الخ اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه
لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود
اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهية غير موصوفة في نفسها بكون الوجود فاما بالمعدوم
واما البطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه اجاب بالمنع بانا لا نسلم ان الوجود
اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا با
الماهية الموصوفة بالوجود والعدم لا يقال الماهية من حيث هي اما ان تكون موصوفة
او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام
الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول
الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان الماهية من حيث هي ليست
نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على ان الماهية من حيث هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع
انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة
بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود
على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يحكم بحصول الوجود ولا بسلبه
عن الوجود بل وجدنا الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي

ليس

ليس كما هو الحكم الخارجي فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود
وجود اخر فيحل الوجود في الماهية كالسواد في الجسم بل الماهية اذا كانت فهو بعينها وجودها
وانما يكون مباينة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل قوله
واما الواجب فلوجوه الخ اقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع في الا
حتجاج على ان الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات
ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الو
جود الذي لا يكون عارضا ولو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل اما الملازمة
فلانه اما الملازمة فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون
التجرد لازما لذات الوجود فالوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التخلف
في لوازم الوجود من حيث هو هو وهو محال لانه لو تجرد الوجود للتجرد لعلة غيره واما بطلان
اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا معلولا ولو قرر هذا الوجه بان الوجه
وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او
لا يقتضي التجرد ولا اللاتجرد فالاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الوا
جب ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب
ممكنا لكان اولى قيل المعتبر في العلة اللاتجرد الذي هو العروض واما التجرد الذي هو
اللاعروض فلا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد هو
عدم العروض فيكفيه عدم الموجب للعروض اجاب بالمنع عنه بما يمكن تقريره من وجهين
احدهما انه يحتاج الواجب حينئذ في عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب
فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا والثاني انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب فيلزم

في الواجب

من حيث هو هو

جب

وجه الاولوية ان في هذا الوجه ... للاقسام الثلاثة واستيفاء لها بخلاف الوجه الاول فانه لم يذكر فيه الوجه الاخير وان كان الكلام الاتم

الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افراده في التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك
اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي الوجودات
في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع
ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي ابصاره اجاب المص بانا لا نسلم
ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي
ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكن
في تمام الحقيقة لان التشكيك اذا كان لا يعارض مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات
في تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين اي وجود
الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك
لا يعارض المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في الحقيقة
فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك اولا والاول يلزمه التركيب في الوجود الذي
هو الواجب والثاني يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد
بان فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين
ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام
الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما
في اللوازم فيمتنع تجرد احدهما وايضا الواقع على اشياء بالتشكيك لا يمتنع ان يكون من
عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون
مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار امر غير الوجود لان الوجود
اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات
متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار امر غير الوجود لزم المحال المذكور ان
نفى اللوازم على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت

الموجها

الموجودات اي وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الموجودين متباينا بالذات
مخالفا له في الحقيقة ومشاركا للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون
الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته
فهو عين المدعى ولقائل ان يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب
ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك
هو كلي واقع على افراده لا على السواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع المتصل
على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما
لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع
الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات محقق
لهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى
وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار
بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله وان سلم فا
لتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والا يلزم التركيب او
المباينة الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي
اشتراكهما في العارض فجاز ان يكون العارض الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا
بالكلية للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو
عارض لتلك الافراد واما قوله فان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا للآخر بالذات
ومشاركا له في مفهوم هذا العارض فهو عين المدعى مع انه مناف لما قبل اولا فباطل
اما انه مناف لما قبل اولا فلان ما قبل اولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام
الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير
التشكيك ينافيه واما انه بطلان المدعى ان وجود الخاص زائد على ماهيته كالوجود

الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة الموجودات بالكلية بل التشكيك
يقتضي كون الوجود المطلق اولا على الوجودات الخاصة والمباينة في الموجودات يقتضي
مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود
الخاص عارضا للواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا **الوجه الثاني** لو كان الواجب هو الوجود
المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم
باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد
التجرد مدخل في التأثير والا لكان السلب جزءا من مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم
فلانه لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدأية لان
كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو وهو محال قلنا لا نسلم ان مبدأ الممكنات
لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان التجرد
جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا في تأثير المبدأ لا جزءا ويجوز ان
يكون السلب شرطا في تأثير المؤثر اجاب ثم لم لا يجوز بانه يكون كل وجود مبدأ الا انه يتخلف عنه
الاثر لفقدان شرط الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود
الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك لها في الوجود
المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل
وجود مشاركا للواجب في كونه مبدأ الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده
هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته واما ان يكون
الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زائدا **قوله** احتج الحكماء
بان وجوده الخ **اقول** احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج
الى موصوفه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان
المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مغاير وهو الذات او صفة من

لا انسداد باب اثبات الصانع لجواز ان يكون المؤثر في العالم وجود شيء من الممكنات

صفاته

من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون وجوده ممكنا هذا خلف
اجيب بانا لا نسلم ان احتياج الوجود الى سبب مغاير هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته
بالوجود على وجوده قلنا لا نسلم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان
ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا لزم التسلسل
وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود **قوله** ويرجع اتصاف
الشيء بالوجود الخ **اقول** لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب
المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي يرجع الى الكلي
حمل محل المسألة من على كون وجود الواجب زائدا فيعلل بماهية الشيء قد يكون سببا لصفة
من صفاته كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة ما سببا لصفة اخرى مثل الفصل الخاص
لكون الناطقية سببا للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجب سببا للضاحكية واما اتصاف
الشيء بالوجود فليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه
موجودا فلو علل كون الشيء موجودا بقيام الصفة الوجودية لزم الدور فتعين ان يكون
الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي
هو الوصف ولا المباين ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي يمتنع ان تكون علة
للوجود والمباين مكان يقتضي عقلا لان بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة
للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود
مستعد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود
فانه مفيد للوجود والمعطي المفيد للوجود يجب ان يكون موجودا والا انسد باب
اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل
وجود متقدم في الاعيان ولماهيته الذي هو الوجود اتصاف حاصل يجمعهما اجتماع الحاكي

والحل كالجسم بالنسبة الى السائر وهو باطل بل كون الماهية موجودة واعتبارها
منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فانه
لو كانت في العقل وجود في العقل كما ان الكون في العين وجود في العين بل بان العقل
من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار
العدم فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في
العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود بعد وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كا
الجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فهذا الا ان يعلم بها بالوجود على الوجود
قوله الرابع في ان المعدوم ليس بثابت اقول البحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف
في ان المنفي اي الممتنع لانه ليس بشيء في الخارج واما الخلاف في ان المعدوم الممكن
هو شيء في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود مع ان الوجود عين
الماهية لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهما الوجود
والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم
الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين
البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شيء متقرر ثابت في الخارج منفكا
عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بان
المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شيء من
المنفي بثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت في الخارج وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم
مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص
واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم
لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هذا خلف قيل وفيه نظر
فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا

كل

كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبرى الشكل الاول جزئية واجيب عنه بانه اذا لم
يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم
لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام
المطلق على جميع افراد الخاص فاذا لم يكن العام المطلق ثابتا لم يكن الخاص المطلق ثابتا
ولقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده
ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل العام لم يكن ثابتا
يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب
بانا لا نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه
وبين المنفي لجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم
الممكن والجواب المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله
فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس
بشيء في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل فنقول القائلين
بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي صفة المؤثر وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن ثابتا فتاثير القدرة
لا يخلو اما ان يكون في ماهية الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام
الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان
الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري
ليس له تحقق في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا
يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه
تاثير وعلى تقدير جواز التاثير في الامور الاعتبارية لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة
في الخارج والا يلزم التاثير في الامور الموجودة وهو محال واذا لم يكن موجودا في الخارج

لم يكن للعقول فيه ما مر فيشتبه على الاذهان كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج اتفق
العقول فيكون المعاقاة ما بينه بين اثبات العدم وبين اثبات ان المعدوم الممكن ثابت في
الخارج فيكون امرهم دائرا بين نفي العدم ونفي ان المعدوم الممكن شيء قوله احتج المعتزلة
بان المعدوم متميز الخ اقول احتج المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين احدهما ان
المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه الاول
ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان
كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس
من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي
معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات
والارض غير مقدور لنا وهذه العبارة حاصل عقل حاصل من شانه الوجود فلو لا تميز
بعض المعدومات بعضها عن البعض لما ... ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا
فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره
شيئا آخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه معدومين ولولا امتياز المراد
عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون قصده الى احدهما ... والاخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن
متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع
ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع عدمي لانه وصف الممتنع فلو كان الامتناع ثابتا
لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس
بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لان
احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم
الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول
بالنقض الاجمالي بوجهين لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنع

والمحال

و ايضا ان كل من رتق وحصل من ابواب ولم كتاب الى ما الف عن اجماع الآراء
وباينها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا
في الخارج وليس كذلك عندهم واما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز
ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل
بان يقال ان اريد بالتميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء
متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة
في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد بالتميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان
كون المعلوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان
الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من اتصافه بها
كون الامر ثابتا في الخارج كما سنبينه قوله الخامس في الحال الخ اقول المبحث الخامس في الحال المتفرع
من ... ان المعدوم ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال الذي ذهب اليه جمهور على نفي الحال وقد عرفت
معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم
اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير
العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما اولا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا
واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ذلك فح يثبت الواسطة ويصير
البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين احدهما ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا
شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف لما
هيتها والوجود ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود والماهيات الموجودة مغاير لخصوصية ماهية الوجود التي
بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر زائد على ماهيته ويلزم التسلسل وهو محال وان العدم

التميز م

كون ما

والا لساوى غيره في الوجود بوجه

لانا ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو ايضا موجود بوجود زائد عليه

منافٍ للوجود والشئ لا يوصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما ويعوّل ويوصف
للموجود فيكون الوجود وصفا اما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني
ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه
في فصل المخصص به وهو المعبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية
التي هي الفصل المخصص به محال ان يكون احدهما قائما بالاخر لانه لو لم يقم احدهما بالاخر لا
يستغني كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الاخر امتنع ان يلتئم منهما
حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض فان علم الجنس
الفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وسقوط الامتناع والجواب عن الاول
ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود ويخالفها
لماهي خصوصيتها فيكون للوجود وجود ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن
سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل هو عين الوجود
عينه ولا يلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شئ
له الوجود وذلك الشئ اما نفس الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشئ
لنفسه لان ثبوت الشئ للشئ يستدعي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون
الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه منع القسمة بل هو قولنا اما ان يكون الوجود موجودا
او معدوما لامتناع انقسام الشئ الى الموصوف به وبنقيضه فهو اذا لا يصح ان يقال السواد
اما اسود او ابيض فان القسمة مفروضة لما ليس بمعدوم ولئن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة
فيختار ان الوجود موجود في الذهن ولا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب
عن الثاني ان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف
على قيام الاخرى به ولا يلزم انه لو لم يقم احدهما بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه
اذا لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احدهما

محتاجا الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة
بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض مم
او نقول المركب من اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج
فلا يكونان قائمين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج
بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان
المركب في العقل يلزم ان يكون في الخارج اصلا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج
والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ولقائل ان
يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل
ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق اما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من
اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله
فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان
مطابقتين لامر بسيط في الخارج لا يقال مطابقة كل واحد منهما تنافي مطابقة الاخرى لانا
نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقا له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا **قوله**
الفصل الثالث **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث
في الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في تفسير الماهية الثاني في اقسامها الثالث في البحث
المتعلق بالواحد بنفس الماهية وتبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وعرف الماهية مشيرة
بما به يوجد الشيء هو هو ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما سميت بالماهية لانها يقع جوابا عنه مثلا اذا
سئل عن زيد ما هو فانه يجاب عن هذا السؤال بهو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو
الماهية لزيد والماهية يطلق على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات
والحقيقة يطلقان على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة
من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل لم

بوجه في الاعيان يطابقها مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه مانع من الشركة
الاعيان حتى هو ماهية يلحق الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الخارج الذات والحقيقة
اذا عرفت هذا فنقول ان الكلي شيء من حيث هو هو كان او كليا نوعا او جنسا او غير حقيقة
ذلك الشيء تلك الحقيقة ذلك الشيء وهي مغايرة لما علاها من العوارض اللاحقة لها لا
كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية من حيث انها انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها
من الاعتبارات لانه كانت او مفارقة مثل الوحدة والعدم والوجود والكثرة والكلي والجزئي
والعموم والخصوص وغير ذلك من الاعتبارات على الانسان في نفسها ولا ولا لكثير ولا كلي
ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد
من الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في
مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكلي فالماهية شيء وهو والصادق على الاعتبارات
شيء اخر ولا يصدق احد من الاعتبارات عليها الا بعنوان زائد واما لو كانا ماهية مثلا
قال الانسان انسان بماهيته لا بشيء لم بعض الذات والانسان والخلاف لا بذاته بل بصفة
الوحدة الذي قال الانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيء او لا يلتفت
الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء وان اخذ الانسان مع المشخصات
واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود
في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج
وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء
وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي لا يخلو من العوارض وقد فرض مجردا عنها
بل انما يكون في العقل وان كان تجريده في العقل عن اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين الحصص مندرجين تحت اعم وهو المطلق فيما
ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظاهر ضعف

ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه
الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء المخلوط الموجود في
الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك
بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف
بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا فساد بفساد المخلوطات واما ظهور ضعفه بما ذكرنا
لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط
فلا يكون جزءا له **قوله** الثاني في اقسامها الجزء **اقول** المبحث الثاني في اقسام الماهية الماهية اما ان
تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها واما ان تكون مركبة وهي التي لها جزء ثم المركبة اما خارجية وهي
من اخذ اجزائها في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود منفرد عن وجود الاخر
كالانسان المركب من البدن والروح اذا اردنا بالروح الصورة الحالة في البدن
الحافظة له وكالماده والصورة للجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به
والا وكان الحمل لان الجوهر المركب الخارجي والاخر للعرض المركب الخارجي واما عقلية
لا تتميز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود منفصل بل جعل كل منها جعل الاخر
في الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء وانما يكون الاجزاء متميزة في العقل
كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله في
الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصله المحصل
الذي عبر عنه بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود
جنسه عن وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد
احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس مع السواد
يلزم ان يكون احدهما ذا حال في الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا
فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة

فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون حادثة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة
هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب السواد المحسوس بل فاعله وقابله وفيه نظر
اذ لا نم انه اذا حصل هيئة محسوسة لزم ان يكون عارضة لهما واما يلزم ان لو لم يكن
الهيئة المحسوسة هي مجموع الفصل والنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده
ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل مقومة لكل منهما فيكون التركيب
لنفسها لا من فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي
اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا
يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه موجودا يكون مغايرا له
في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الاخر فان قيل
تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني
ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون
هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس محمولا على الفصل في الوجود الذهني ايضا
اجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المتحد بالوجود الذهني
على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس وقطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي
فان قيل لم لا يجوز هذا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول هو الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما
هو في العقل قال الاجزاء اما ان يكون منها اخلية او متباينة وذلك لان اجزاء الماهية
اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول
والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم
او محسوسة كاعضاء البدن والبلقة من السواد والبياض ايضا الاجزاء اما ان يكون
وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فاما

اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية
فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية
كالاجزاء الابوة الابعد فانها تمام تحتان من اضافة عارضة اخرى وان كانت ممتزجة منهما
فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها وجوديا
وبعضها عدميا فكالجزاء الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لمثال العقل وعدمي
وهو انه لا مبدأ له قوله وموضوع الاول قبل البسائط الخ اقول ربما علم بمحث اقسام
الماهية فروعا ثلثة الاول للبسائط والثاني للمركب من الاجزاء المتميزة والثالث للمركب من الاجزاء
المتداخلة الاول قبل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون
ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة
فلا يعرض للبسائط لان الاضافة يقتضي الا تثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المص
بانا لا نم ان البسائط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض
للبسائط قلنا لم قوله لان الاضافة يقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسائط
قلنا ان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها بحسب معقوليتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي
الاثنينية بحسب المفهومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالتسبب و
وجودها فهو مقتض للاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الا
عتبار وما يلزم من الاثنينية الا بالاعتبار التركيب في ذات البسائط وان اراد ان البسا
لا اثنينية فيها اصلا فمم فان البسائط لها اثنينية باعتبار الوجود والماهية قوله الثاني
المركب ان قام بنفسه اقول النوع الثاني المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه
الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي
من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم
قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى بانها لا يكون

في محل وعام الصورة بالعكس لان الصورة حالة في المحل وان عام المركب بغيره عام بذلك الغير
جميع اجزائه عندمن لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام
المركب ولجزء الاخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة
فان ما تركب من الحركة والسرعة قائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة
بالجسم **قوله** الثالث الفصل يجب **اقول** الفرع الثالث الفصل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل
او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل يلزم الفصل الجنس فهو مستلزم نوع بحصول الجنس
بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل عن
الاخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان اريد بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة
اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل لان اللازم
من العلة الناقصة وجود المعلول وان اريد بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم
من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا يكون احدهما علة
تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل علة ناقصة للجنس والجنس علة ناقصة والحق
ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه
قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها هو هو بحسب الوجود الى ان يضيف اليه الذهن معنى زائدا يحصل
ويتعين به ويكون هو احدا من الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعلية بهذا المعنى لا يمكن
منعها ولو سلم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج حتى كان الفصل في الخارج
بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس في الخارج لا يلزم من عدمه بالوجود علية فيمتنع ان يكون هو بعينه
الفصل **قوله** الثالث التعين **اقول** المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث
هي هي لا تأبى الشركة اي الحصول في كثيرين لا تمنع الشركة فيها والتشخص مما يأبى الشركة اي نفس
تصوره يمنع الشركة فيه فاذن لابد في التشخص من زائد وليس التشخص الا التعين

فالتشخص

فالتشخص وهو ما به يمتنع تصوره التشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية
قال المصنف ويدل على وجود التشخص في الخارج امران الاول ان التشخص جزء من التشخص الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالتشخص
معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض
في الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالتشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نسلم ان
التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني
لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما لتعين اخر او عدما للاتعين او عدما لغيره
وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف يتحقق بالعلة
والثالث باطل اذ لا يلزم من وجود ذلك الغير نفي التعين ولم يحصل عدم يلزم من وجوده نفي التعين
الاخر والثاني وهو ان يكون التعين عدما للاتعين باطل لان التعين وجودي لان اللا
تعين عدمي وعدم العدم وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما للتعين الاخر يقتضي
ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الاخر عدما له اذ التعين صفة واحدة مشتركة بين
تلك التعينات لاختلافها بالحقيقة دون الفصول فيكون احدهما وجوديا قال الشارح ولقائل ان يمنع
الحاصل اذ لو ثبت تلك التعينات مع تعين الشخص الخاص التعين في الماهية لانه يكون
التعين كلها والماهية كلية فضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئي كضم الخواص الى ماهية النوع
مثل الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلد الفلاني المتكلم يوم كذا بل
اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا
لا نسلم ان التعين لو كان عدميا يكون عدما لشيء بل يكون معدوما فالمعدوم لا يكون عدما
لشيء وايضا لا نسلم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعدوم يلزمه اللاتعين فلا يلزم ان يكون عدميا او
اعتبارا للمعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص
وجوديا لان اللا امتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك **قوله** وانكر المتكلمون وجوده

الاول انه يج اقول وانكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين لوجوه منها
الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لتشاركت افراد التعين في التعين لانه اذا
كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون التعين ماهية كلية من تمام حقيقة التعينات او داخلة
في افراد التعين بعين اجزائه فح افراد المشاركة في تمام الحقيقة تمتاز بعضها عن البعض
بالتعين فيكون للتعين تعين اخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين الاول ويلزم التسلسل
واجيب بان تعين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعين متعين اخر نوعها منحصر في
شخص التعين فالتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على
الماهيات التي هي الجوهر وانواع العرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية
مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها
عن البعض بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر تمتاز بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين
اخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين
اي تعين هذا الشخص بتلك الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته
عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بتلك الحصة دون غيرها
من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين فيلزم توقف
اختصاص هذا التعين بتلك الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا
الدليل باختصاص الفصل بحصة الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور
في اختصاص الفصل بحصة الاجناس لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس
تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل
بتلك الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بتلك الحصة لكن اختص هذا الفصل بتلك
الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا النقض جار في هذا الدليل واجيب عن هذا الدليل
على تسليم التفصيل بان اختصاص هذا التعين بتلك الحصة يقتضي تميزها مع الاختصاص

لا قبل

لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين
الى الماهية التي هي المعدوم فوجود الماهية اما ان يتعين بتعين اخر فيلزم الكلام اليه ويلزم التسلسل
او لا يتعين فوجود الماهية بتعين اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو المط
واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون
التعين واعلم انه لا يلزم احد الامرين التسلسل ووجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف
التعين الى الماهية بعد وجود الماهية اما اذا كان معها فلا قوله وقع الحكماء الخ اقول في هذا منع
على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ من بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان
يشير الى علة التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها
لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا امكن تخلف المعلول عن علته
ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها
في الشخص لكان لها شخص اخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصان متخالفان فيلزم
المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة لانه يستلزم انتفاء الملزوم حال
كونه متحققا قوله والا اي وان لم تقتض الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص
موادها وباعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد من ان يستند
التشخص الى الغير وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك
العلة لا تخلو اما ان يكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السوية وغير المباين اما حال في
المتشخص او محل له والاول بط لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخص المحل
الثاني فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين
والوضع المعين فح يكون تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد قال قيل يجوز ان يكون التشخص
حالا في محل التشخص لا حالا في التشخص ولا محلا له احتمال الحال في محل التشخص يحتاج الى

والاعراض المكتنفة بها

المحل فيستلزم التشخص المحل لا باسباب سببية له ولهذا قال فيعلل تشخصها بتشخص مواده واعراض يكتسبها لا لانه علة التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوا رضها ان يعلل بحقائقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي يعلل تشخصها بمواده واعراضها المكتسبة بها والا اي وان لم يعلل تشخص المواد وعوارضها بحقائقها يعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى حامل اخر بل يحتاج الى فاعل يكثره فقط والجواب ان تشخص اشخاص الماهية الى الاده الفاعل المختار فان اراد ته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها **قوله** الفصل الرابع في الوجوب **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والعدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها امور عقلية والثاني في احكام الوجوب لذاته والثالث في احكام الامكان والرابع في العدم والخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والعدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اي وان لم تكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب وهو ضعيف نسبة الوجود الى الموجود في الوجود والامكان فاذا امتنع القسمان تعين الاول واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب لكان الواجب ممكنا لانه الممكن الواجب فان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب

ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة و الموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تلك الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا فالواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير مضر لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قيل لو كان من حيث الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة واجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال انما يلزم ذلك لو لم تكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله فيمتنع زوال الوجوب فان كان ممكنا لانه نسبة امتناع زوال علته التي هي الذات فلا يكون ان يقال لو كان علة الوجوب هي الذات يلزم تقدمها على الوجوب بالوجوب بالوجود فيلزم ان يكون للوجوب وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم من الامكان وانما ان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب يقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة الممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل الاول ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم

امكان الذات واما الذات فيلزم تعدد الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم
ان يكون للوجود وجوب آخر ويلزم التسلسل بعدم الوجوب على تقديره [illegible] محال لان
الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي استحقاقية الذات الوجود لذاته وان امكان الذات
مقتضاء الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقها الوجود لذاته المحوج الى العلة السابق
على وجود الممكن وهما معا متقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اي اقتضاء
الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم
على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الا
مكان الذي هو لا اقتضاء الوجود محوج الى العلة السابق على وجود الممكن فيكون سابقا
على العلة والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف
موصوف مثل الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي ضرورة صدقه على
المعدوم فيكون الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمي وجوديين لانا نجيب
بان نقيض ما يكون عدميا لا يجب ان يكون موجودا خارجيا لان النقيض الا اعتباريات العقلية وقد عرفت
ان الوجوب والامكان والامتناع اعتباريات عقلية واما ان القدم والحدوث اعتباريان
عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم
قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث
القديم وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا ينقل الكلام الى
قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل قوله الثاني في احكام الوجوب لذاته الخ اقول المبحث
الثاني في احكام الواجب لذاته ومن احكامه الاول ان الوجوب لذاته يستحيل وجوبه لغيره اي الواجب
لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع
غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني
ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب

حق العبارة فلا يكون الواجب لذاته واجبا بالغير ... ماصح

يفتقر الى الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغنا عن
الغير وبين اللازمين اي الغنا والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين يستلزم المنافاة
بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب
في الخارج فلا يدل على انه مناف للمركب العقلي فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل
لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم
التركيب الخارجي والا يلزم الجهل لانا نقول لا نم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج
يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم العقل بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان
التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان حمل الحال نقيض التركيب العقلي
فجاز ان يكون التركيب العقلي ولا يكون في الخارج فلا حكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال
لو تحقق التركيب العقلي دون الخارجي يلزم ان يكون صورتان متعقلتان مطابقتين لشيء بسيط
موجود اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما
يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق
للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل احتج بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في ماهيته ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره
في ماهيته ذلك الشيء يلزم امكانه وهو محال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا للغير
في ماهيته من الماهيات لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن غيره بفصل واي فلم يكن مركبا
في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا
للذات الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي
الوجود الى امرين لو ما به الاشتراك لعدم العموم اي ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج
في تعقله الى [illegible] الصورتين من [illegible] فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا الحكم الثالث
انه لو وجد يكون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات

يكون وصفاته فيكون محتاجا الى الذات الذي هو عين فيكون ممكنا هذه سبعة وسبعة ان كان
عين الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سبب الذات
يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل وتقدم الشئ على نفسه وكلاهما
محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين متحقق الى امرين
متغايرين عينها متوقفة على الذات بناء الغرض المذكور وهو كون الوجود لذاته بمعنى انه ليس كون
الوجود لذاته مستلزما كونه بمعنى موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات
العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اى لا يكون في الوجود
واجبا الوجود لذاته بهما وبينا في هذا من الالهيات وقوله وان الواجب لا يتصف بصفات وجوب
دخل مقدر وتقرير الاول انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان
لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات
لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وتقرير الجواب ان الواجب اذا
اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات والصفات واجبة لا لذاتها بل بالذات
ويمتنع زوالها امتناع زوال موجبها هو الذات الواجبة بالذات قوله الثالث احكام
الامكان اقول المبحث الثالث احكام الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع
في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان يحوج الممكن الى
السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء
امتنع وقوع الا بمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه
والعلم به بديهي لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة
انه محتاج الى المرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكون الكل
اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انا ما نعرف بداهة القضية على العقل وجدانا
التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكون فان الاول جوابا

خفا بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفا والظهور فدل على ان الاول غير بديهية
تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره لم ان البديهيات قد يقع التفاوت بينهما بالجلاء والخفاء
لتفاوت وعدمه فان الالف ببعض البديهيات والاستيناس به تستدعى زيادة جلاء وعدمه
من قبل لعض خفاء والاول ان يقال ان البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء
التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا وان
التصديق البديهي هو ما يتوقف على تصوراته فكيف اعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على
عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول ان الحاجة لسبب ثبوتية واذا لم يكن ثبوتية
لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة لسبب ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة
ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة
اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر ويتسلسل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة
لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه اى متقدمة على الممكن
الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو
الممكن موصوف لامتناع تقدم الصفة على الموصوف واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن
محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اى بكون الحاجة ثابتة للممكن
وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت
الحاجة وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة
الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن
الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان
علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى
المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية
لها والوجود لا لكونه المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى الموصوف

الذي سنقرره وبان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة متفرع الى المنتسبين
واذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وسيقل الكلام اليها فيلزم التسلسل
الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون
تحصيلا للحاصل وهو ممتنع او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع انه لو احتاج
الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح
لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب عن الشك الاول وهو الوجوه الدالة
على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين اما ما يدل منها على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد
على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات
محتاجا ومؤثرا اي يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون
الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس ثبوتيا
لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والجواب ان كلا من الحاجة والمؤثرية اعتباري فا
ن كلا منهما مما يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعبر انه ممكن او موجود ولم
يكون آلة للعاقل يعقل ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله ويعرف الحاجة
حال الممكن ثم انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون خاصة للممكن فان
يعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي بتوسط عروض العقل هو الحاجة
والمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقلها يقتضي بتوسط عروض العقل
معنى المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر
يكون بهذا الاعتبار خاصة للممكن ومؤثرا للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن
ولا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا تعقد
العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان معقولين
ممكنين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع

التس

التسلسل بانقطاع الاعتبار العقلي بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث
بان المراد بالتأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا
يصح الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل ان يقول ان اراد
بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد به ان وجود
الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى يتصور
او لا ثم يتكلم عليه نفيا واثباتا والصواب ان يقال في الجواب ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده
فنختار ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل
الحاصل ان لو كان بالتاثير فيه بعد وجوده واما في حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تاثير المؤثر في
الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة اي بالتاثير فيه زمان وجود
المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مرتبة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اي
بعديتها بالذات فلا نسلم فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان
المعلول متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات كما يتاخر عدم المعلول عن عدم العلة
بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر من حيث هو موجود ولكن من حيث هو معدوم و
بعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها لتخلل الوجود ولا حال العدم
فان قيل معنى هذا اثبات الواسطة بين الوجود والعدم وهو ممتنع اجيب بانا لم نقل ان للماهية
زمانا يغاير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول للماهية من حيث هي غير الماهية
الموصوفة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من
حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث
هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن احدهما
فتاثير المؤثر لا يخلو عن احد الحالين فيلزم المحذور اجيب بان التأثير وان كان لا يخلو
عن احدى الحالتين لكن التاثير في الماهية المغايرة لاحدى الحالتين لا في الماهية الموصوفة

او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلث بنقض اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما موثر
في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لا نم ان العلم بان
شيئا ما موثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل التشكيك فانه لو كان بديهيا لكان
مطابقا للواقع واللازم باطل فان بعضه ما ليس بواقع لما دل عليه الدليل العظيم لا يقال الامام
ان الدليل الذي ذكرتم يقطع حتى يلزم ثبوت البعض في الواقع لم لا ذكرتم معارضة لانا نقول
يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت تعالط عن معارض ثبوت البعض واجيب عن الخامس وهو
الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال الا فلما ان ذلك الرجحان
اخذ طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذا لم يتحقق الرجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن
بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون ابدا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون ابديا
ويكون الموثر فيه عدم علة الوجود على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالتاثير استتباع
الموثر الاثر فان كان الموثر موثرا في الوجود يستتبع وجود الموثر وجود الاثر وان كان الموثر
موثرا في العدم يستتبع عدم الموثر عدم الاثر اي يكون الموثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن
على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما في
فصل الوجود من ان التجدد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض غير مستقيم اما اولا
فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجدد
لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه يقال تاثير عدم علة وجود في عدم الممكن اما ان
يكون حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج
الى تفسير التاثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من ان التاثير هو ان المراد
من التاثير ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم الموثر يستتبع عدم الاثر احيب
بان المراد ان التاثير في جانب الوجود هو ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر فيعلم
منه ان التاثير في جانب العدم هو ان عدم الموثر يستتبع عدم الاثر الممكن وفي بعض

النسخ

النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالا
مكان لم يحتج الى موثر مرجح لانه انما احتاج الموصوف الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى
الموثر الامكان فالعدم الحال لم تتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج
الى المرجح وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون ابدا الموثر ويكون الموثر في عدم
الممكن عدم موثر الوجود ويكون الموثر على سبيل الاستتباع ومدعو ثبوت على الا
ستتباع فانه اذا اراد بالاستتباع عدم الممكن لعدم الاثر فالحكم بذلك المذكور صحيح
وبتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم الموثر فلا يلزم ان يكون للموثر
تاثير في الاثر وان اراد به عدم فليس حتى يتصورا والكل يتكلم عليه بما والصواب ان يقال
ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس بقبله محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا
يكون الا في العقل ولكون عدم الموثر مما راعى الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر
بعدم الموثر في العقل وفي صعوبة هذا الاشكال مقبول وتم كون العدم محتاجا الى الموثر على
تقدير كون الامكان علة الحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم
علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الا
مكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير اي الايجاد المتاخر من الحاجة
الى الموثر المتاخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث
علة للحاجة ولا جزء لعلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة وقيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه
عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون مقدما على الوجود
احيب بانا لا نجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا لتثبت الواسطة
بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم
ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون مقدما على الوجود لا نجوز ا

ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن
تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان المتاخر عن الشيء
لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا
عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان
صفة لماهية الممكن من حيث هي مع اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود
الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هو موقوف على اعتبار وجود وعدم لها
على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متاخرة في الوجود
عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليه بمراتب
اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي
قوله الثاني اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود
والعدم اولى به لذاته لانه لو حصل اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن ح طريان الطرف
الاخر فاما ان يكون طريانه او لا لسبب فان طرأ الطرف الاخر بسبب فيتوقف اولوية الطرف الذي
فرضناه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الاخر لانه على تقدير وجود سبب
طريان الطرف الاخر يصير الطرف الاخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الاخر
اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فتوقف اولوية الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف
الاخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الاخر وان طرأ
الطرف الاخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة والحق عند العقل
بالبديهة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان الاول واجبا
فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب قوله الثالث اقول الحكم الثالث للامكان
الممكن ما لم يجب صدوره اي ما لم يحصل وجوب صدوره عن موجده لم يوجد وذلك الوجوب
يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن موجده لبقي على امكانه فاذا

لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الاخر المقابل له فيحتاج الى مرجح
ولما [illegible] لانه ح [illegible] من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن
لانه وجب فلما وجد واذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب اخر لانه اذا وجد فحال
وجوده لا يقبل العدم وحال العدم لا يقبل الوجود وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوب
اي السابق واللاحق عارضا للممكن لا من ذاته الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار
تحقق وجوده قوله الرابع اقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة
بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون
حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان
الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن
الممكن وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب ولو لم يكن الامكان للممكن ضروريا
لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وح يصير لاحتياج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في
ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا هف لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر
لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخلو اما ان يكون للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء او لا
يكون فان لم يكن للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر
بدون التاثير واذا لم يحصل منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر
هف وان كان للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء والتاثير يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل
منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو مح لامتناع تحصيل الحاصل
واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان
الحاجة للباقي هف اجاب المص بان المراد بتاثير حال البقاء واحد الباقي مع دوام موجده ولا
يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التاثير بالاستتباع
والجواب انه [illegible] ان المؤثر حال البقاء بمعنى ان الوجود الذي كان حاصلا قبل

بل لو استفيد الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
ذلك فانه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون باقيا في الحال حتى يلزم حلول العرض فان المعنى هو الوجود
الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من باقيا في الحال بعد الوجود الاول
علم بانه في الوجود الاول المتصف بالبقاء فان علم بانه في المطلوب لا تصف عدم بانه بعينه
المعتقد قوله الرابع الخ اقول البحث الرابع في القدم العدم متناه بانه الفاعل المختار لان
تاثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الشيء مقارن لعدمه
الاول لان القصد الى الجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل والشيء المعدوم
الذي يوجد القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فعاد بر المختار يستلزم
حدوث الاثر وعدم الاثر بعد حدوثه فقدم الاثر ينافي بانه المختار لان منافي اللازم
منافي الملزوم وقوله والحكماء اسنادها الى الحوادث حل معقود يقرر الاول ان الحكماء مع اعتقادهم
ان العالم قديم اسندوه الى الله تعالى فلا يكون القدم منافيا لتاثير الفاعل المختار تقرير الجواب
ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم بقدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم
موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا في الصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجدا للعالم القديم
وظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى
الفاعل المختار ولذلك يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي فسر المتكلمون الاختيار
به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا
قدم الصفات الخ حل معقود يقرر الاول ان يقال ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي
القدم عما سوى الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم ينكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم
على نفي القدم عما سوى الله تعالى وصفاته تقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات فقالوا
بالمعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربعة مميزة
للذات لان ذات الباري عز اسمه يشارك سائر الذوات في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية

والقائل ان الصفات قديمة الخ المسلمون لا يعترفون بانها قديمة لان القديم عندهم عبارة عن شيء متميز من كل
واحد منها قديم وبعضهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات واما في الصفات فلا يقولون بالتغاير
وكان الصفات في الذات على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يعترفون بثبوت
الوجود ولا يقولون بوجود الصفات فان الاحوال الخمسة قول ابي هاشم وانه علل الموجودية
والحيية العالمية والقادرية كالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفي القدم منها
بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى قوله الخامس في الحدوث الخ اقول البحث
الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة
الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يستلزم
لا استحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود
بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان
اللاوجود انما هو بالعرض والوجود فهو بحسب الغير فلا استحقاقه الوجود من ذاته ووجوده من الغير
فيكون لا استحقاقه الوجود الذي هو حال من ذاته مقدما على وجوده الذي هو حال من غيره فقبلية الذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته لازم وارتفاع
اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير
واما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود
الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقه الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقه الوجود عدم
الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بالعدم سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي
فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا اما الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا
بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي
تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فهو قبل كان ذاته
قبل وجوده ممكن الوجود وذلك لانه لو لم يكن قبل الحادث قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل

وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في الاقسام الثلاثة فاذا انتفى احدها لزم
ان يتحقق احد الامرين فيلزم ان القائل بكون امكان وجوده حاصلا قبل وجوده ولئن سلم ان الامكان
موقوف على القادر على ان الشيء يكون حينئذ غير مقدور عليه لكونه غير ممكن في نفسه فالشيء يكون
غير مقدور لكونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان موقوفا على القادر لكان اذا فرض انه
غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فلا يقال انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر معلوم فان ان الامكان غير مقدور للقادر عليه فادرا
عليه ولئن سلم الامكان ليس امرا معقولا بنفسه يكون وجوديا لا في موضوع بل هو اضافي يكون للشيء بالقياس
الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان
يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية
اعراض بل اعراض لا توجد الا في موضوع فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوع ذلك
الامكان هو للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو موضوع وجوده والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا
او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا وايا ما كان فالحادث مسبوق بمادة لان
الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثالث وهو ان يكون المحدث سابقا على المعلول
فلان الحادث عدمه قبل وجوده والعلية بالاستقراء منحصرة في خمس الاول العلية بالعلية وهي
تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم والثاني العلية بالطبع وهو كون
الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون موجبا له كتقدم الواحد على الاثنين فهذان قسمان في معنى
والصورة هي العلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى الشيء في حقيقته ولا يكون
الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو المتقدم بالذات لا بالزمان اما ان يكون المحتاج اليه كافيا
في وجود المحتاج [illegible] فهو المتقدم بالعلية او لا فالمحتاج اليه باعتبار الاول متقدم بالعلية و
باعتبار الثاني متقدم بالطبع والثالث العلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر

فتقدم الجامع العلل فيها مع السعد كعلية الاب على الابن والرابع العلية بالرتبة وهو ان يكون
الشيء اقرب من مبدأ معين واما بالرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على
النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس العلية بالشرف كتقدم العالم على المتعلم فاقسام
العلية بحسب الكلية في هذه الخمسة والحصر استقرائي وتقدم عدم الحادث على وجوده ليس بالعلية
ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس علة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس اشرف ولا بالنسبة الى
وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبيعية وليس في
طبع عدم الحادث ان يكون قبل [illegible] اذا الزمان منشأ ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم
مادة واجيب عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي محل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج
وفيه ان الامكان امر عقلي معقول [illegible] حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج
اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك
الشيء في الخارج فهو موضوعه واحد [illegible] فانه لا يلزم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود
موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان متعلقه في الذهن فلا
[illegible] امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده معدوم فلا يكون محلا
لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان امكان
الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث قبل وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان
وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق بموضوعه للحادث من
حيث امكان الوجود بالقياس اليه فلما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بالعدم لم يمتنع
ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع
باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل
هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال
لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة متعلقة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة عن

قدرة القادر لا نقول ثانيا كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون حين قدرة القادر عليه ان
كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث حين كونه قادرا عليه لان كونه بحيث اذا تعلقت به الارادة فعل يكون به
بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واحسن على ان معنى الحدوث بالمعنى الاول سبق العدم
قلنا بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم لان القبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان
على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء
الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان
وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه والجواز قبلية
بعض اجزاء الزمان على بعض عائد الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية تقتضي ان لا يكون كل من
القبل والبعد في زمان غير زمان الاخر فان القبلية الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبلية
لا يجامع فيها مع البعد ولاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية بعضها
على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل فيجوز ان
يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالزمانية فان امس قبل اليوم بالزمانية اذا ابتدئ
من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان
كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع
وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك **قوله** الفصل الخامس في الوحدة الخ **اقول** لما فرغ من الفصل الرابع
في الوجوب والامكان والعدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه
ثلث مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة والثاني في اقسام الوحدات والثالث في اقسام
الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة
لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف بديهة ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير
افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا لدار
لانا اذا عرفنا الوحدة بانها كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وعرفنا

الكثرة بانها كون الشيء بحيث ينقسم لزم الدور لانه قد اخذ بالكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن
تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف
تعريف الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما تعد بالواحد
وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ
اولا والتعريف الاول كما شامل للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء لا ينقسم اصلا كالواجب
والنقطة والوحدة الاضافية وهو كون الشيء ينقسم لكن لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والراس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية
واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة في الماهية
فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى
امور متشاركة كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود
او عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او
مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان
وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثير انها كثرة واحدة
ولكن لا من حيث هو كثير وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين
الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو
موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الواحد من حيث هو واحد
موجود وليس بكثير من حيث هو واحد والوحدة امر في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد
الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما مطلقا بل عدما
مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لعدم الكثرة لان عدم عدم الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة
فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم يكن عدما لعدم الكثرة تعين ان يكون عدما
للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة

ويلزم ايضا ان يكون الكثرة وكذا من ...

اي ماهيتي ١٢

هيئة

والكثرة عدمية و موجبة لانه لا يكون احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا فالاول التقابل بين
العدم والملكة فان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة ايضا
وجودية والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود
فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزء ايضا موجودة
وان اراد بالواحد الموجود معروض الواحد فمسلم انه موجود ولكن لا نسلم ان الوحدة جزء له
بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون المتقابلان عدميين على ان الوحدة
ليست بعضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة
وجودية بان الوحدات لو كانت موجودة لكانت مشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصياتها
فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات فيلزم التسلسل في الامور الموجودة
المرتبة وهو محال والجواب ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الا
عتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا واحدا فهذا امر الا
شياء فلها وحدة وللوحدة وحدة ويلزم التسلسل في الامور الخارجية الموجودة مع كون هي من
الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عروض الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما
الكثرة فلانها لو كانت تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية **قوله** وليس الوحدة ضدا
للكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة
لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة و
الكثرة تقابل باحدى اقسام التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم و
الملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة
مقومة للكثرة ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والايجاب مقوم لمقابله واما تقابل العدم
والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم
حتى يكون العدم مقابلا لها من تلك الجهة فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذا

لايكون

لا يكون الملكة من الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة
واما ثبوت تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة بوجه ولا وجه ولان كلا من تقابل السلب و
والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الآخر وليس شيء منهما
اي الوحدة والكثرة عدم الآخر واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست
ضد الكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضايف
بمقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست ضدا للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة للكثرة
ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان يعقل ماهيتها بالوحدة فانه
فرق بين ان تعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان تعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول
والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف ان يكون تعقل كل من
المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة
مكيال للكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضايف له وكذا المكيل مقابل
المكيال فان تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس فالمكيالية والمكيلية حا
لتان عارضتان للوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار
عروض المكيالية والمكيلية **قوله** الثانية اقسام الوحدات **اقول** الواحد ان منع نفس تصور
مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كزيد الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه
عن حمله على كثيرين فهو الواحد من وجه كثير من وجه ولا امتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة
واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع
كالانسان فان ماهيته وحدة وجه كثير وهي الاشخاص وجهة
الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كا
جهة الوحدة جزء من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب

المبحث الثاني في اقسام الوحدات

ما صدق على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم يكن جهة الوحدة مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة
في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كالانواع للحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان
والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن
ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في
البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم
يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون
ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قابل القسمة وتشابه اجزاؤه
في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح التعليمي وان
لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد
يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين متلازمين طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كعضوين
متلاقيين متلازمين طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير
التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت والواحد في الوصف العرضي
والذاتي تتغاير اسماؤه بحسب تغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو
في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة
وفي العرض ان كان في الكم كاتحاد الثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد
الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة و
ان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد
النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع فان لا يختلف البعد بينهما

كانطباق سطح [illegible] يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين
في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر ينطبق طرفاهما يسمى مطابقة قوله
البحث الثالث اقسام الكثير اقول لما فرغ من المبحث الثاني شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثير كل
شيئين هما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد
منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر بان لا يكون احدهما
قائما بالاخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات بحيث
يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب
تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب الذات والا اي وان
لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر
فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة والقائم به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان
كان احدهما مقوما للاخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل
منهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للاخر وهو الانسان فالانسان هو الكل
والحيوان هو الجزء وهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات الموصوف لا هو
ولا غيره وانما انها ليست عين الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الا
صطلاح الاول هو ان كل شيئين متغايران فالمتغايران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتماثلان
كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والا اي وان لم يشتركا في تمام
الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع واحد
كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق
اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما
على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتباينان ان صدق كل واحد منهما على بعض
ما صدق عليه الاخر ومن ضرورته ان يصدق الاخر ايضا على بعضه فان صدق

على جميع افرادها لصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على
بعض الاخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على
بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا
والانسان اخص مطلقا والثاني وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما
يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان
والابيض والمتخالفان متنافيان ان لم يشترك موضوع ثم المتنافيان متقابلان ان
امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع
والزمان لتندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين والى
موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة لتندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن
عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة
فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين ثم التقابل الى اربعة انواع تقابل الضدين
وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقا
بلين اما وجوديان او احدهما وجودي والاخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين فان لم
يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل
ضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضايفان والتقابل بينهما
تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا
فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر
بالنسبة الى الشخص الانساني او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم
البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم
مشهوران كعدم اللحية عن الانسان في سن من شأنه اللحية وعلى تقدير اتحاد الموضوع

في التعريف ان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه
ولا نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد ليس
بصير وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول او العقد اي يكون متقابلان منهما
اما في القول كما ذكرنا واما في العقد والتصور كمعناه ولا يكون احد من المتقابلين في
تقابل الايجاب والسلب الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو سلب او ايجاب بل هما من العقود
العقلية الواقعة على ما في العقل من النسبة المعقولة او القول الدال عليها فان قيل
الايجاب والسلب كما يكون قضيتين يكون مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل
الايجاب والسلب راجعا الى القول او العقد احيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللا
فرس على موضوع والحمل لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد فان
قيل لم لا يجوز انحصار التقابل في الانواع الاربعة المذكورة لجواز ان يكون التقابل
بين عدمين احيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق
لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم
المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود مغاير الموجودين اللذين اضيف عدمهما
فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في مو
ضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة احيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون
اذا سلب العمى وسلب العمى بسلب عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان
الاول يكون سلب عدم البصر هو نفس البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية
المحل فيكون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فلم يتحقق تقابل بين العدمين
مثال الحكماء شرطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا يتصور تقابل الو
جوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر في تقابل الضدين فان تقابل

زيد بصير

واحد

والسواد والصفرة نوع حادث عنه مع صدق التعريف عليه أجيب بأنهم اشترطوا في التضاد
الجمع فيجوز أن يكون بين الوصفين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
تعاقب وبينهما غاية الخلاف فإن التضاد المشهوري فيجوز أن يكون الأمران الوجوديان
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر أعم من أن يكون بينهما تعاقب أو يكون بينهما
غاية الخلاف أو لا يكون التخالف والتضاد إنما هو بالنسبة إلى التضاد المشهوري
أو فقيل إن اشترط في تقابل العدم والملكة الوصفين أن يكون العدم عدم الوجودي بعد توجه
تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الإيجاب والسلب الملزوم وعلى اللازم
وإن لم يشترط يكون هذا التقابل من السلب والإيجاب لم يشترط موضوع التقابل مع أنه
ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والإيجاب على أنهم صرحوا بأن
العدم عدم الشيء يجب أن يكون عدم الوجودي أجيب بأن وجود الموضوع معتبر
في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور توارده على موضوع واحد لأن
موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكون من قبيل المتباينين غير المتقابلين
قوله مثل السواد أقول مثل السواد من حيث أنه ضد للبياض مضاف إليه فإنهما وجوديان
لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لأن الضدية من الأمور الإضافية فيكون
تقابل الضدين قسما من تقابل التضايف قلنا المضاف حقيقة السواد لا السواد فإن
السواد يعقل من حيث إنه ضد البياض ومن حيث إنه ضد البياض مضاف إليه فيكون عروض
التضايف لذات السواد والبياض وعروض التضايف لمجموعهما أي مفهوم الضد العارض لأحدهما
المحمول على كل واحد منهما أو عروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بأنه ضد فيكون
التقابل مندرجا تحت المضاف لأن التقابل أمر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن
التقابل الآخر الذي يقوم وجوديا فيكون المضاف مندرجا تحت التقابل لأنه يلزم
أن يكون كل منهما أعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف بحث ما صدق عليه التقابل في

يحب الإضافات التي صدق عليها التقابل وما صدق عليه التقابل أعم من المضاف لصدقه على
الضد وغيره وتحت المضاف التقابل أو الإضافات لصدق أنه تقابل ولا يمتنع أن يكون
الشيء باعتبار ذاته أعم من شيء وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه قوله فروع الأول
إلخ أقول ذكر خمسة فروع على المبحث الثالث الأول المثلان لا يجتمعان في محل واحد
لأن المثلين متحدان في الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لا يحتمل تكثر
العوارض الفصل لا يمكن إذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لأحدهما عرض للآخر فيكون المثلان
شيئا واحدا لا مثلين قوله الثاني إلخ أقول الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والإيجاب
لأن كل واحد من السلب والإيجاب بالذات مع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضايفين
فإنه إنما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر مثل الآخر الذي يصدق عليه أنه ليس بخير فقد
يعلم أن عقد أنه ليس بخير وعقد أنه شر وعقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر أو نقص
فإن علم أن واحد ولا عقد أنه ليس بشر أو نقص فإن على آخر واحد فالمنافي لعقد أنه ليس
بخير هو عقد أنه ليس بخير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد أنه خير لا ينافيه إلا عقد أنه
ليس بخير ولا ينافيه عقد أنه شر وإذا انحصر المنافي لعقد أنه خير في عقد أنه ليس بخير كان
التقابل بين السلب والإيجاب بالذات بخلاف الضدين وأيضا للخير عقدان عقد أنه خير
وعقد أنه ليس بشر والأول أخص إلى الخير والثاني عرضي لأنه خارج عن حقيقة الخير وعقد أنه
ليس بخير رافع لعقد أنه خير وعقد أنه شر رافع لعقد أنه ليس بشر والرافع للأمر الذاتي أقوى
تقابلا من الرافع للأمر العرضي لأن الرافع للأمر الذاتي رافع للذات بالذات والرافع
للأمر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد أنه ليس بخير أقوى معاندة
لعقد أنه خير من عقد أنه شر لأن المنافاة بين الشيء وبين طارده بذاته لا بتوسط شيء آخر
أقوى من المنافاة بينه وبين طارد له بتوسط الأمر الخارج عنه وأيضا الشر لولا دلالته
على أنه ليس بخير لما كان عقد أنه شر رافعا لعقد أنه خير فإذا لو فرضنا هل السر سيأخذ

مما ليس بجوهر لكان اعتبار كون الشيء كذلك الامر المشتمل على انه ليس بجوهر بل هو امر اعتباري لانه
جوهر لا انه كذلك الامر بل لاستحالة على انه ليس بجوهر وكذلك يدل على ان الشيء بالذات لا يكون
الا بين السلب والايجاب وهذا الحصر هو الذي ذكر في الكتاب قوله الثالث الخ اقول
الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز ان
يكذبا اما المتضايفان فيمكن ان يخلو المحل عنهما واما الضدان فيمكن ان لعدم المحل و
باتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه
بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يمكن ان يخلو المحل عنهما وعن الوسط
كالشفاف فهو خال عن اللون لهما اما العدم والملكة فيمكن ان لعدم المحل او عدم استعداد
المحل للملكة قوله الرابع الخ اقول الفرع الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي
متى وجد احد وجد الاخر ومتى عدم احد عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب
الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل
بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او للمرض فان بدن
الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل بل يتعا
قبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل
لوجود تخلل السكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج
فانه لازم للثلج قوله الخامس الخ اقول الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي
لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت جنس واحد كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت جنس واحد قريب هو اللون فان اللون
جنس السواد فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق
الكيفية المحسوسة الكيف وايضا الاستقراء دل على ان المتجانسين لا يتضاد بهما شيء واحد
يضاد احدهما فلا نقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران حسيان فهما

كما في الحيوانات المتولدة من التراب مثلا

مضاد بما هو ضد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل مقابلها
تقابل العدم والملكة قوله الفصل السادس الخ اقول لما فرغ من الفصل الخامس شرع في الفصل
السادس في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسامه الثاني في تعدد العلل
والمعلولات الثالث الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون
قابلا وفاعلا معا الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج
اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل
في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة
ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا
دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودا
مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور الموجودة والعدمية في الاعيان بل العلة
التامة موجود واحد مركبة في العقل فلا تنعدم الا بعد ان المعلول اذا كان موجودا
في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة والا لم تكن العلل الناقصة اربع صورية ومادية
وفاعلية وغائية وذلك لان العلة التامة اما ان يكون جزء من المعلول او خارجة عنه فيمتنع ان يكون
نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول معه بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة
اليه او يكون المعلول معه بالقوة وهو المادة كالخشبة بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار
جزئه وهو المركب القابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني اي العلة الناقصة الخارجة
عن المعلول اما ان يكون موثرا في وجوده اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار
بالنسبة الى السرير او يكون موثرا في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجلها صار فاعلا وهو
الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع المانع فراجعة الى تتمة العلة الفاعلية او القابلية
فلهذا لم يجعلها قسما بالاستقلال قوله الثاني في تعدد العلل اقول المبحث الثاني في تعدد
العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كاملتان

منهما مستقلة ولست تلك علتين مستقلتين معلول واحد على معلول [illegible]
واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واحد الوقوع بكل منهما لا انه لو لم يحدث وقوعه بكل
منهما فلا يخلو اما ان يحدث وقوعه باحديهما اولا والاول يقتضي ان يكون الاخر غير مستقل
والثاني يقتضي ان لا يكون واحد منهما مستقلا والتقدير ان كل واحد منهما مستقل هذا
خلف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغنائه بكل منهما عن كل واحد منهما فيكون
مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا اليهما معا وهو محال واما المتماثلان المتحدان بالنوع
لنوع متحد يعللهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان لكل المتماثلين منهما واحد
فالاولى بالاخرى وذلك كالبصر من السواد والبياض فانه نوع واحد يعلل بكل منهما وذلك ان
متماثلان احدهما البصر السواد للساتر والاخر البصر الساتر للسواد والبصر السواد بالبيا
ض معللا بالسواد بالقياس الى الساتر على معنى ان السواد محل للبصر للساتر وعروض
البصر له بالقياس الى الساتر والبصر الساتر للسواد معللا بالساتر بالقياس الى السواد
على معنى ان الساتر محل للبصر للسواد وعروض البصر له بالقياس الى السواد وقيل الطبيعة
النوعية لا يخلو اما ان يكون محتاجة الى العلتين المستقلتين بعينهما ولا لعروض لها حاجة
بالقياس الى غيرها فلم يقع تعددها واما ان يكون غنية عنهما فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها
فلم يقع لها لا تعلل الطبيعة من حيث هي لا يكون الا لها بالحاجة اليها او غنية عنها لا ما
يعول الطبيعة من حيث اما ان يتوقف على نوع العلة المستقلة اولا والاول يقتضي
الحاجة اليها والثاني يقتضي عنها العلة واجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث
هي غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع لها فلما الحاجة لم يعرض لها
بالقياس اليها بل الحاجة انما يحصل لعوارضها التي هي لواحق المتماثلين والطبيعة غنية عن
كل واحد منهما بعينها ومحتاجة الى العلة فلكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى العلة
معينة واقتضيته تلك العلة لزمته الطبيعة لاستحال ذلك للمتماثلين عليها والمركب

قد تتعدد اذ لا مانع من ان يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالانوار الصادرة
عن كل واحد من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد اذ لا مانع ان يتعدد الالات او
القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ العقل والنفس والفلك واما البسيط الواحد الحقيقي
الذي لا تعدد فيه لوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدده اذ لا وتمسكوا
بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فهذان المفهو
مان ان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما فيصار الاخر
خارجا يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين او الذي يكون خارجا هو معلول ويعود
الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والاعتباري
مستغن عن العلة فلا يلزم التسلسل لعدم وجودهما او خروج [illegible] ونقض بان الجسمية
نقض البحر وحصول الاعراض الموجودة عنده مع بساطها وقد اجيب بان المصدرية
٨ يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للذات العلة بالقياس الى معلوله بحيث يكونان
معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول وهي بهذا المعنى متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى عين الاصل والعا
رض للعلة بالقياس الى المعلول المتأخر عنه انهما وكلاهما معه ومواد وان كان
المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة لها واذا كان المعلول
موجودا خارجا فلا محالة يكون ذلك الامر متحققا وح يلزم الشيء الموجود الحقيقة او
التركيب وكلاهما محال لان [illegible] المصدرية ان كان صفة حقيقية لم يتم البرهان كما ذكر
وان كان هو صفة كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل الواحد
واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وان صاح هذا الدليل لزم ان لا الصدر

عن ذلك العلة والمعلول فكيف يكون امرا متحققا متقدما على المعلول قلنا لا نسلم ان للعلة خصوصية
باعتبارها تصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا فرضنا ان الماء تصدر عنه
البرودة فلا بد ان يكون له خصوصية معها لا يكون له تلك الخصوصية مع غيرها وبحسب تلك الخصوصية صدور البرودة
عنه دون الحرارة وغيرها وهي لحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودا وهذا اذا عرفت هذا فيقول انهم
اذا ارادوا بالمصدرية ان يكون العلة بحيث يجب عنها المعلول بتلك الخصوصية ولا نعم [illegible]
فيها الى امر مخصوص له ارتباط وتعلق اختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك مع غيره والنسبة هذا الاشكال [illegible]

من الواحد شيء اصلاً ونقرير من وجهين احدهما لو صدر عنه شيء لكونه مصدراً له او مغايراً له لكونه بسببه فهو اما داخل او خارج وننتم الى الجواب الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان لا يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء لكونه مصدراً له مغايراً له وهو لا يخلو ان يكون جزءاً له لا اتم فيكون خارجاً عنه معلولاً له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كانت المصدرية صفة حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير الماهية قلنا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحداً يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق الواحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحداً من جميع الوجوه غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً امر مغاير له لكونه بسببه قلنا كونه مصدراً بالمعنى الثاني لا يكون بسببه بل يكون عين المصدر ان كان مصدراً لواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي هي الحقيقة وقبول الاعراض الوجودية فساقط فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج فغيرها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوحدة والامتناع الوجود الكثير من البسيط عند تعدد الجهات قوله الثالث الى آخره اقول المبحث الثالث الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر فجزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مؤثراً له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه حصول المؤثر كالنبوسة للنار فان النبوسة يتوقف عليها تاثير النار في الغير ولا يتوقف ذات النار على النبوسة قوله الرابع الى آخره اقول المبحث الرابع في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلاً للشيء وفاعلاً له مثل الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلاً للشيء وفاعلاً له لوجهين الاول ان القبول والفعل متنافيان عند الحكماء

العقل القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين يوجد نسبة الفعل بينهما اي الذات التي عرض له القابلية بعينه هو الذات التي عرض له الفاعلية وكذا الشيء الذي عرض له المعلولية بعينه الشيء الذي عرض له المفعولية والثاني نقل على تنافي الفعل والقبول هو الحاصل النسبة التي بين لا يجتمعا اي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له القبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبرا بالنسبة الى شيء واحد بحصول المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة ولهذا الوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فاذن احدهما او كلاهما في الذات يلزم التركيب وان جزءاً او احدهما يلزم التسلسل لانه مصدر الفعل غير مصدر القبول فيتسلسل الكلام اليه فيلزم التسلسل اجاب المص بان عدم استلزام الشيء الاخر باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشيء الاخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد وكان استلزام الشيء الاخر باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر ولهذا اصل نسبة القابل الى المقبول هو الامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا يكون بينهما تناف لانه لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والجواب عن الثاني ان البسيط لا يعقل انواع والله اعلم بالصواب

قوله الباب الثاني في الاعراض اقول لما فرغ من الباب الاول في الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث الكلية والثاني في مباحث الكم والثالث

استلزام من جهة ادام التنافي عدمه من جهة اخرى جاز ان يكون القابل بالامكان الخاص نسبة الفاعل بالوجوب ولا منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص اي لا نسلم ذلك بل بالامكان العام فلا ينافي الوجوب لان الخاص يقتضي نقيضه والعام لا لانه جعل شيئاً مما يكون الفعل في الخواص فكانه منع الدعوى المنافاة وتكون فصل نسبة القابل

مباحث الاعراض

في الكيف الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه
مباحث الاول في تعداد اجناسها والثاني في امتناع الاستدلال عليها والثالث في قيام العرض
بالعرض والرابع في بقاء العرض والخامس في امتناع قيام العرض الواحد بالمحلين المبحث الاول
في تعداد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع المحل
المستغني عن الحال المقوم بنفسه والمراد بالوجود في الموضوع هو الكون [illegible]
ولا لصح مفارقته عنه فان لفظ كان اي كذا اعني بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة
ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء والجزء
في العام فان العقل في جميعها النسبة ولهذا فان العرض محتاج الى امور في اضافة وبعضها
بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع مفهوم
منهم منها المقصود بلفظ في المستعمل عند الحكماء بحيث يعبر عن مثل كون اللونية في
السواد والحيوانية في الانسان وقد بين ان امثال هذه ليست ما يراد على الحقيقة بل هي كالا
جزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو
عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم
والثاني الاعراض النسبية مثل كالالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه
انا نعلم نسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه يقال بالنسبة الى المكان والاين
الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا اشكال كون الشيء في مكانه تكون نسبته الى المكان
من لوازمه لانه يصح جعل النسبة والاين الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق و
المتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الا
شياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى فهو حصول الشيء
في الزمان او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه

وبين نسبة اجزائه الى امور كون البعض منها موازيا والمحاذاة بالقياس الى البعض اخر ونسبته
الاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما المكتنفة له او
ومتمكنا فيه كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي
النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى هذا رسم لها وحقيقتها ان الاضافة لا تكون
ماهيتها معقولة بالقياس الى الغير الثاني الا الاولى سواء كان تشابه الطرفين كالاخوة
والسوية او مواقفة [illegible] من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي
هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى الغير لكن ذلك
الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس اليها [illegible] يعقل النسبة التي لا يوجد فيها الطر
فان من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد فيها الطرفان من حيث هي
الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم و
التقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الا
نسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا
وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم
ان القطع والوصل خارجان عنها فيرد النقض بها على من يجعل الاعراض [illegible]
واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد عليه النقض
بها عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة موقوف على بيان ان
كلا من هذه المقولات جنس لما تحته لا عرض عام ولا على بيان ان ليس المشكك
على طريق الشكوك ولا اصلا على بيان ان الامور التي يعلم عدم كونها اجناسا [illegible]
وان لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وان لا يكون كل واحد منها تاما جنسا
مندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن المعلوم [illegible] ولم يوجد [illegible]
من الكيفيات التي وجدناها في هذا الفن ما يليق بحمله [illegible] والحيوان العرض ليس

بحثنا لانه لان عرضه من الاحاسن مصفوع الى اللسان فلم يكن العرض حسيا لها والا
لم يكن مضمرا الى اللسان لان الجسم الى والقائل لا يعتبر الى اللسان **قوله** الثاني
امتناع الانتقال الخ **اقول** المبحث الثاني امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء
على امتناع الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص العرض ليس الا ان يكون
ماهيتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف
حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة
فيها لزم الدور ولا امرا مباينا لها والا استغنت عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه
مكتف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني
عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها بالمحال لها او بما حل فيها وعلى التقديرين يمتنع
ان تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال لانه اذا كان
الموضوع مشخصا لها يكون محتاجا الى الموضوع المشخص لان الموضوع المبهم لا يكون
من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض
اذا لا يتحقق وجوده الا بالموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم احتياجه
الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم بحركته الى حيز غير
معين فلا يمتنع ان ينتقل الى حيز من حيث انه موجود متشخص ولا من حيث انه متحيز لان كونه
متحيزا حاصل باعتبار الحيز من **قوله** الثالث قيام العرض الخ **اقول** المبحث الثالث في قيام
العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعني بقيام
الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير المتبوع لا يكون
الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك
الغير لا يخلو اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول
كل منهما في الحيز تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني لزم الترجيح

بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما بما
هو الجوهر فالخ وهذا التمسك ضعيف اذ لا نم ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في
الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص اختصاص الشيء بالاخر على وجه
يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان كان هذا الاختصاص معلوما وقسم الناعت حالا
والمنعوت محلا كما في صفات الله تعالى فانه بذاته مع امتناع تحيزه فان سلم ان القيام هو حصول
الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل اخر هو الجوهر
~~فيحصل الاخر عرضا قائما به لانه لم يقم فيه فيكون جعله قائما بالاخر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لم~~
قوله اذ ليس احدهما قائما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر
قائما بالجوهر فحينئذ يحصل الاخر عرضا قائما به لانه لم يقم فيه فيكون جعله قائما بالاخر اولى من العكس لانه
حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان الحركة السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة
القائمة بالجسم فان الحركة هي المتصفة بالسرعة والبطء دون الجسم **قوله** الرابع في بقاء الاعراض
اقول المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين
الاول ان البقاء عرض فلو قام بالعرض لزم قيام العرض بالعرض واللازم قيام العرض بالعرض واذا لم
يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله واللازم باطل
فيلزم بطلان الملزوم وبيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا
لذاته فيلزم ان يكون الممكن ممتنعا لانه مثل البقاء الكل ان كان ممكنا ولا يزول بموثر اي موجب وجودي
وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزائل على المحل لان وجود الضد الطارئ على المحل مشروط
بعدم الضد الاخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ
على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل بموثر اي موجب عدمي كزوال شرط وجود
ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور
بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لموثر وجودي كطريان الضد فيلزم الدور او

موجود عدمي كرو ان شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا
يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر اخر الى ما لا نهاية له وهو ظاهر ولا يزول
العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون
اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما وهو احسن من الوجه الاول لمنع المقدمتين اي
لا نم ان البقاء عرض قائم بالباقي ولا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض وهو احسن من الثاني اذ زوال
العرض بنفسه بان يكون عدم العرض مقتضى ذات العرض بعد ان منه اي بعد بقائه زمانا من الازمنة
فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا لا نم لزوم مشترك فانه اذا لم يعدم العرض زمانين
يلزم ان يكون عدمه مقتضى ذاته بعد وجوده يلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او يقول زوال
العرض عن المحل لوجود وجودي فانا نبين ان محل العرض مشروطا بان يحصل ذلك العرض الذي اريد على محل
اخر وطا بان الضد على محل اخر غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الاول او يقول
زوال العرض عن المحل لموجود عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض ليس بمستمر الوجود فان العرض قسمان
قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض
القار الذات عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقي او يقول زوال العرض عن
المحل للفاعل المختار ولا ينتقض البطلان بالوجه الثاني لامتناع تعلق الا الاجسام فانه لو تعلق الا
الاجسام لامتنع العدم وكلام ... ان زواله واللازم باطل لان الاجسام تنعدم عند العقلاء بيان
الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا لموجود وجودي ولا لموجود عدمي ولا لفاعل
مختار ... وهذا الوجه ...
المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في
هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم
الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين لو فرض نظر فانه ... طول

العرض الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لصح امتناع
اجتماع العرض في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحيوة جائز بلا نزاع واعلم ان قيام العرض
الواحد بمحلين لا يستلزم الحكم بان السواد المحسوس في هذا المحل عين السواد المحسوس في ذلك المحل
واللازم باطل فان الحكم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل
بيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما
بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل والصواب ان يقال
قيام العرض الواحد بمحلين جاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم
بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه في
لانا لو فرضنا ذلك العرض الواحد بالشخص في محل اخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي
هو المحل الاخر ... والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع ... عن العلة المستقلة التي
يكون الموضوع الاخر ... فيحتمل علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص ... جمع
من الاوائل ... الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب عرض للامرين وقال
ابو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين لان التأليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع
الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال
ابو هاشم لا يقوم التأليف باكثر من جوهرين لانه لو قام باكثر من جوهرين لكان التأليف بعدم
الجوهر الثالث ... للجوهرين الباقيين ... بعد عدم الثالث ... واجيب بان احالة
عسر الانفكاك للجوهرين المتألفين لاحتياج التأليف ... يلزم قيام العرض الواحد بمحلين
الذي هو ... الى احتياج ... الى الاخر او الى ... الفاعل
المختار اعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين ... ان العرض
الواحد الحال في محل هو بعينه حال في المحل الاخر ... لما ذكرنا والثاني ان العرض الواحد حال

مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة على امتناعه [illegible] العلا
فالوا انقسام العرض الواحد لمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوضع القائمة بالعشرة الواحدة
والتثليث لمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والخطوط بتثليثه متجزية الى الاعضاء و
الماء قال ابو هاشم بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عدم الانفكاك المولف منهما دل
ورين محتاج الى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر الانفكاك بما ولم يقل بقيامه
بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام محلا بثلاثة جواهر من ازيل واحد من الاجتماع وجب
انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الاخران مولفين وذلك باطل لا علة الوجه
ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي منع قوله الفصل الثاني في مباحث الكم
اقول لما فرغ من الفصل في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل
من الاعراض التسعة فقدم الكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واتم وجودا من الاعراض
السبعة النسبية لان الاعراض النسبية غير مستقرة الحال فوضعها بعد الكمية فجعل الفصل
الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم الثاني الكم بالذات وبالعرض الثالث
في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام الكم
الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد ويسمى الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو
المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل اما ان لا يكون
قار الذات وهو الزمان وان كان قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار و
المقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط ويسمى السطح كما ان الخط يسمى بالنقطة
وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسيط ويسمى الجسم وان انقسم في الجهات الثلث
فهو الجسم التعليمي والثخين والعمق انتهى الحشو من السطوح فان العمق ان
اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والعرض والطول هو البعد
المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الاخذ

من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهره ذوات الاربع
الى اسفله طولها والعرض وهو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض اقصر الامتدادين الاقصر
والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره عرض الانسان والبعد الآخذ
من رأس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات تعرض مع
اضافات فان البعد كمية فاذا فرض ابتداء او انه اطول الامتدادين بالنسبة الى امتداد
الاخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد الاخر فهو عرض واذا فرض انه قاطع
للطول فهو عمق قوله الثاني الكم بالذات الخ اقول المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالكم المنفصل بالذات هو العدد والمتصل بالذات الزمان والمقادير اي الخط
والسطح والجسم التعليمي والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا
بالذات فانه كم منفصل بالعرض لانقسامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل
بالذات والزمان كم منفصل بالعرض ايضا اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما
يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي
هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل
الكم بالذات كما يقال هذا البياض اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما
يعرض له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولاتناهيها بحسب العدة
او الزمان فان الاثار الصادرة اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدة او الزمان
يكون القوى التي هي مبدأ تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او
زمانا قوله الثالث في عدمية هذه الكميات اقول المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات
اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون
العدد اي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي
هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سيتضح في بحث الوحدة والكثرة والمركب

من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتبارا لا وجود لها في الخارج واما
المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات تدل على الجسم لانها
انما تعرض للجسم اوفق للحكمة بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه يكون الاجزاء
المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلاث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم
بعضها الى البعض في الجهتين هو السطح وهو من المنضم بعضها الى البعض في الجهات الثلث
والمنضم بعضها الى البعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو طرف للمنضم بعضها الى البعض
في الجهتين وليست المقادير اذا بدل على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة
في الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل
السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك
والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم
عرضا يكون الحال منقسما كذلك وقد قال الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض و
السطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق وقيل لا نسلم ان المقادير لو كانت حالة
في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية
وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في
الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا
اجيب بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم
وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه
في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو
بين بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل
واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه يوجد شيء
من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان

الجسم

ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى ومع هذا القائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضم بعضها
الى البعض في الجهتين الطول والعرض لا يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم
انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة
الثالثة احتج الحكماء على ان للمقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي
له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة
فان الشمعة المشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب
والتسطيح والاستدارة فيها والجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي
عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح فلانهما عرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا
يكون من مقومات الجسم لانه ... لوجود الجسم بعد تعقله فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم و
الذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم الواحد لو كان بدون الخط فان الكرة
الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم فاذا لم يكن
واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به قال الامام تعلقا على الحكماء اي السطح
والخط من صفات الجسم التعليمي المحل لانه لو ثبت مقدار من غير جسم اي المادة والمكان
كيف اقرى بان يتصف بمقدار من غير اتصال الاجزاء فيه والجسم الطبيعي او على صفة البرودة
والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا
بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا
عرضين ثم قال الامام واحتج غير الاولين بان المتغير والمتبدل هو الشكل او اوضاع اجزاء
الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة تجمع منها اجزاء كانت متفرقة و
المستديرة اذا جعلت مكعبة تفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم
فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة احاطة به حد او حدود من جهة
الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة يكون بتغير الحدود

واما السمع ... بعضه ... من احزائه ... بالسطوح والعمق

غير ممكن وبعض الحدود بدون بعض المقدار محال **قوله** او اوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم
لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى يعتبر اوضاعها بالنسبة الى السمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى
صار سمعه بالاستدارة بل السمعة لها امتداد او لعدها و لم يطرء عليها تفرق مع بعد
المقادير حال عدم التفرق فالساكن عند عدم التفرق عن الدائل عند عدمه **و احسب** عن الشارح
بمنع المقدمة الى لا نم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي بل هي من مقومات الجسم
ولئن سلم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي ولكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل و
يتكاثف فان التخلخل والتكاثف للجسم الطبيعي مع ان الاصول لا تسمى بمان ذلك انه و
لئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نم ان الجسم التعليمي اذا كان
متخلخلا او متكاثفا لا يكون موجودا او لقائل ان يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه يعرض
للجسم التعليمي بواسطة السطح العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون
من صفاته والخط يعرض السطح بواسطة السطح فيكون ايضا من صفاته واما المنع الى
فيستقام الحجة على تقدير تمامها وان كان الجسم التعليمي المتخلخل باق والمتكاثف اخرى لا يكون
موجودا لانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي
على صفته فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي
واعلم ان التخلخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي
بهما بالعرض لكن طريان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي
زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا **قوله** الرابع في الزمان **اقول** المبحث الرابع في الزمان فمن
الناس من انكر وجوده محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير
قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم
فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان وان لم يكن الزمان قار الذات
لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يجتمع المتقدم مع المتأخر لانه تقتضي العقل بان

الحكم

جزء منه كان موجودا ولم يبق الآن وان جزءا منه حصل الآن وهو الماضي والآن معدوم
الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان ويتسلسل **واحسن** بان التقدم المتصور ههنا لا يستلزم
ان يكون زمانه اذا كان الزمان عند فار الذات يكون جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان
يكون للزمان زمان لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما
على جزء لا بزمان غير ما بين ذاتيهما وكذا يلزم منه تسلسل **قوله** والمثبتون **اقول** المثبتون
للزمان فسلكوا في اثباته بوجهين الاول انا لو فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة
وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى في مقدار من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت
الحركتان معا وتركتا معا وقطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى
في الابتداء ووقعتا معا في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة
وكذا ان وقعت الحركة الثانية للحركة الاولى اخذا وتركا الى ابتدأتا معا ووقفتا معا
وكانت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته
الاولى واذا كان كذلك كان بين ابتداء الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين وبين ابتداء
الحركة السريعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون
هذا الامكان جزءا من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة
والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم
فيكون هذا الامكان امرا موجودا ذا مقدار وهذا الامكان الوجودي المقدار الذي عنه
المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك اي في الابتداء
والوقوف ... في هذا الامكان ... الابتداء والوقوف معا وتنال
من المسافة ضرورة كون المسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان امر
وجودي مقدار للمسافة ... بالذات ... الزمان يكون الا مع ...

واما كان امكانها ... لو تساوى امكان الاولى او زاد
عليه لتساوت المسافة او زادت عليها على ان كونه اقل فظ
والمقصود زيادة الانصاف وكذا الكلام لو فرض
... الاولى في الوقوف فقط فان امكانها يكون
اقل من امكان الاولى الصادر ... منه

معلوم بالضرورة ان تلك القبلية ليست وجود الآن ولا عدم الآن للعقل وجود الآب
وعدم الابن مع القبلية عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية امرا زائدا على وجود
الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض
فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك القبلية اذا ارتد شيئا لان احد النقيضين اذا
كان عدميا يكون الآخر وجوديا واجيب عن الاول بان هذه الاحكام امور عقلية
لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم
يكن موجودة في الخارج وعن الثاني انها ان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها
في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والاستدلال على وجود الزمان ان الحادث بعد
ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس قبلية الوجود على الاستمرار … تلك القبلية ما هو قبل
وما هو بعد مقابل قبلية مثل الا يستلزم الفعل مع البعد بل ينقضي عند تجدد البعد وليس
تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما كان قبل يكون بعد … ان يكون بعد والقبلية
يمتنع ان يكون بعد وليس تلك القبلية الصادرة الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد
يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شئ لا يزال فيه تجدد وتقضي وهو عبارة الزمان متصل
في ذاته فان من الجائز ان نفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث
قبليات وبعديات متجددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات
متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان ثمة شيئا متصلا بوجود عبارة الزمان متصل
اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال على وجود
الزمان فان الزمان هو الذي لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك
لان الشئ قد يكون قبل شئ قبلية لا يجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو
قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس

بسبب شئ آخر ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هاتين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذا
ثبوتها دال على وجود الزمان … والقبلية والبعدية اضافيتان لا يوجدان الا باعتبار
العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الا
عيان فكيف يوجد الاضافة العارضة لها لكن ثبوتهما في العقل ليس دال على وجود معروض
بالذات اعني الزمان مع ذلك الشئ فلذلك لا يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان
معه قيل القبلية عرض موجود في الخارج وكذا البعدية فانهما اضافيان عقليان فلا يستلزمان
وجود معروضهما في الخارج بل في العقل واجيب بان ثبوتهما في العقل شئ دال على وجود
معروضهما بالذات اي الزمان مع ذلك الشئ قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم
اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي محض لانه
عدم مقيد بشئ بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع في عروض القبلية الا
عتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل
بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو اتصف جزء القبلية بها بالعارض فاما
قبل هذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء
الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية
لبعض اجزائه الى عروضها لشئ آخر بخلاف غير الزمان فان الحوادث عروض الشئ لبعض اجزاء
الزمان فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها
بالبعدية وعلى تقدير تخالفها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون
اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا فلا وجود له فانه
ثابت اجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتحقق الا
في الوهم ولا يسلم للزمان اجزاء بالفعل وبتسميته تقدم وتأخر فعل البحث فاذا فرض له
اجزاء فالمتقدم والمتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب عروضهما لغير الآخر

بصر الباد بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيره من التقدم
والتأخر اعني تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر
للاجزاء المفروضة لعدم الاستواء للشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذي
سبق وأما ماله حقيقة غير عدم الاستواء فكما يقال عدم الاستواء كالحركة وغيرها
فانما يتصور متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستواء وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاذا اطلق القوم واصطلحوا على ان العوارض
القوم متأخر عن اصطلاح لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر انما اذا اطلقنا التقدم و
الوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يتصور متقدما قيل القول بعينه لزمان
للحركة بعض وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد
احتج بان معيته ما هو في الزمان للزمان غير معيته شيئين بعضها في زمان واحد لان الاول
بعضه بعينه واحد لشيء غير الزمان الى الزمان مع تحقق ذلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا لذلك
الشيء وذلك الشيء مظروفا له والآخر بعض شيئين بين شيئين كان من نسبة
واحد بالعدد هو زمان ما ظرف لها وهما مظروفان له ولهذا لا احتياج الى الاولى الى زمان
مغاير للموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولقائل ان يقول ان اريد لم يكون الحادث
مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اريد كونه مسبوقا بزمان محقق
موجود في الخارج فمم وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قوله ثم اصطلحوا الخ اقول المسبوق
للزمان اصطلحوا على ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل
العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجتمع الا
مع الزمان لان بعدية لا يجامع القبل مع البعد والبعدية بهذا المعنى لا يتصور الا
مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال هذا بان الجواب انا لا نم عدمه
بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجود اخص من عدمه مطلقا

واذا كان الحوادث مالا اخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم فلم يلزم الخ من عدمه مطلقا
وح جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم
محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وظاهر هذا القياس فانه قياس
في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان
غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة و
الزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس
في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو
ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو
قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان كما
منفصلا لا ينقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي
لا تنقسم لكن الزمان لا ينقسم الى ما لا ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة القابلة
لقبول القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل
القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا
لكان الموجود اليوم موجودا في الطوفان وهو ح اذا كان اجزاؤه توجد على سبيل
التقضي والتجدد فلا بد له من موضوع لان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من محل
والحاصل ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حصول شيء وانقضاء شيء وكل
حادث له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة
وبالعكس اي المتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة
لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان
في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحركة القارة لان المتفقين
في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يكون قارا

مبحث كون الزمان مقدار هيئة للمتحرك

يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة المتحرك غير قار وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة
التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع اما الى المركز او من
المركز والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فيكون قبل
عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة
مستديرة وتلك الحركة يكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه
الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك
الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المسا
واة بعض الكمية وذلك اي قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة
لذاته واما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع
الوجود ليلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا
غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما العرضية واما الحدوث المحوج الى المادة وعلى
ان يكون الزمان لا ينقطع كما اشير اليه بل الموقع في شانها الحجة **قوله** الخامس في المكان

اقول المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة
المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان اخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون
موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد
للمتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه
لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم
ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال
المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ

الجسم فيه عند شيعة افلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان
المكان هو السطح او الخلاء اي البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني هو ان المكان
هو الخلاء باطل فتعين الاول اي الخلاء اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او وجودي كما هو
مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم
باطل اما الملازمة فلان العدمي الصرف لا يقبل الزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان
بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني هو ان يكون الخلاء
موجودا باطل من وجوه الاول انه لو حصل جسم في البعد المجرد موجودا لزم تداخل البعدين والحال هنا
لانه لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاثنان الصرف الاثنان الا بامر فا
رتفع الامتياز بحسب الوضع والحق يعني تداخل البعدين والحال انهما قضى الى تداخل العالم في حيز خردلة و
هو مما يجزم بامتناعه صريح العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد
لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة
ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته
مستغنيا عنه بعارض واللازم محال فانه يمتنع ان يزول ما بالذات بعارض فان الملازمة ان تجرد
البعد عن المادة اذا كان بعارض فذات البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث
البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز اخر فاذا كان البعد الذي هو
المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فله حيز اخر ويتسلسل ذلك الحيز الى
حيز اخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال وان سلم جواز ابعاد متداخلة
الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة مجتمعة
انما هي باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان
والمكان الذي انتقل منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن
الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع

عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد
المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد ما يعرض لذات البعد
فليس ذات البعد من حيث هي قابلة للحركة و يعود الالزام المذكور وصوان يكون هناك
ابعاد متداخلة الى غير النهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان بعدا واما قلنا انه يعود
الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة و الحركة تستدعي مكانا ينتقل عنه
فالمكان الذي هو البعد له مكان اخر وهلم جرا الخامس من الوجوه الدالة على نفي الخلا انه
لو كان خلاء لزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة موقوف على تقديم مقدمة وهي انه كلما كان المسافة
التي يتحرك المتحرك فيها ارق كان الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ و
السبب فيه التمكن على مقاومة اللازم الخارق والعجز عنه فان الرقيق ينفعل انفعالا عن
الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظة يختلفان في الزيادة والنقصان وكلما
زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطء فيكون المتحرك يختلف سرعة
وبطؤا بحسب اختلاف المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوة
فلابد اما ان يقطعه بالحركة في زمان اولا في زمان والثاني باطل لانه يقطع النصف من المسافة
قبل قطع الكل فيتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في مسافة خلاء و
فرضنا ان قوته في مسافة خلاء ساعة وفي مسافة ملاء عشر ساعات وفي ملاء اخر قوامه عشر
قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق والخالي زمان حركة عديم المعاوق السادس من الوجوه
الدالة على نفي الخلا انه لو كان خلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا فما لم يمكن حصول الجسم
في بعض جوانبه اولى منه لانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء
فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر فلا يسكن الجسم في بعض
جوانبه ولا ينتقل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من

مثله الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلا بانا لا نسلم ان الخلاء عدم محض
لو كان بعدا ما يقبل الزيادة والنقصان قلنا الخلاء باعتبار الفرض والعدم يقبل الزيادة و
النقصان باعتبار الفرض واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بموجود
بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين مع انه محال ولم لا يجوز ان يفرغ البعد
المجرد عن البعد المتمكن فليس الامر على غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس
بالبعدين معا لا يستلزم التداخل وان المحال حين يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل
العالم في حيز خردلة الذي هو ممتنع واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود
بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكان المقصود المحل فيستغني عنه لعارض
قلنا لا نسلم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى
المحل فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد
البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الرابع من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بموجود بان البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول المجرد
الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد المادي فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان الابعاد الجسمية
مادية والابعاد المادية لا تمتنع قبول الحركة واجيب عن الخامس من الوجوه الدالة على نفي الخلا
بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان
وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي لا تتقرر الا على مسافة منقسمة ومتحركة
بانقسام المسافة بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا في الزمان فيقبل الحركة في
مسافة ما قدرا يستدعي مقدارا من الزمان لا محالة ومقدارا اخر من الزمان بسبب ملاء المسافة من
العائق والزمان المستحق بسبب ملاء المسافة من العائق هو الذي يتفاوت بسبب ملاء المسافة
من الجسم من رقة القوام وغلظه بسبب غلظ ما فيها واذا كان كذلك فالزمان الذي يستحقه
الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر ساعة

اما الثاني فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب قطع المسافة من العوائق
فان قوامه عشر قوام الملأ الاول وزمان حركة الملأ الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب
اصل الحركة وتسع ساعات بسبب قطع المسافة من العائق وقوام الثاني عشر قوام الغليظ
فيكون الزمان الذي بسبب العائق الرقيق عشر تسع ساعات مع بسبب العائق الغليظ ه
والحاصل ان الخلف انما لزم لما لم يجعل الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا جعل
بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كان الحركة الخلائية واقعة في الزمان الذي
بعضه للحركة لذاتها والحركة الملائية كانت واقعة في كل الزمان مع مقدار اخر من
الزمان الذي بسبب قطع المسافة من العائق والامر اقتضى على الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء ان الخلاء بعد متناه مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم
في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من الخلل بل مجموع العالم حاصل في مجموعه واما حصول
بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما شهدتم من الملاء وعدم المانع واقتضاء القرب والبعد
من تلك الاجسام فانه يحصل الاكمل في الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد
عنها ويحصل الملائمة بينها والمنافرة بسببها فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية
للثقل المطلق تنافي المحيط وتلائم المركز لما فيه من اقتضاء القرب والبعد فيقتضي
القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة
تلائم المحيط وتنافي المركز فيقتضي القرب من المحيط والبعد من المركز وعورض دليل
القائلين بان المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن
السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية
واللازم باطل لبطلان اللانهاية بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن
الحاوي المماس فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر
له وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل جسم له مكان فان القائل بان المكان

هو السطح يقول ان الاقسام سوى الجسم ليس لها حيز وله وضع وايضا لو كان المكان عبارة
عن السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه
ساكنا والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح اخر على
تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح
اخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بقاء نسبته مع الساكنات والحجر
عند جريان الماء نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء نسبة الحجر الى
الساكنات معلل بسكونه لانه انما بقي نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير
السكون ببقاء نسبته مع السواكن وللقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى
سطح اخر لا مفارقة سطح عن المتحرك وايضا الى سطح اخر فعلى هذا يكون السكون بالنسبة
الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح يلزم ان
يزداد المكان وينقص والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة
عند تكعبها اكثر من السطح المحيط عند كرويتها والمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند
تكعبها وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كرويتها اصغر
من السطح المحيط بها عند تكعبها وللقائل ان يقول لا نسلم ان الشمعة عند انتقال السطح
المحيط باقية بحالها فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن عند كرويتها كذلك و
الدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة
الفوقانية دفعة لخلا الوسط لان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط
اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف فيلزم الطفرة او يحتاج وح الطرف اما انه الصفاء
الا بشيء اولا يكون سكون الوسط حين لم يكون ذلك الجسم المستعلي الطرف خاليا وهو المطلوب
وللقائل ان يقول الوسط لا يحصل الا بالحركة والحركة لا يحصل الا في زمان ومن ذلك الزمان انتقل
الجسم الى الوسط وايضا يلزم يكفي ظاهر اللزوم من حركته بقية بدآمع حملة العالم فان للجسم المتحرك

اذا انتقل الى مكان كان مملوا او كان فارغا والثانى هو المطلوب لانه اما ان ينتقل
الى مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه او الى مكان اخر والاول باطل لان حركة
الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه
لزم توقف حركة كل منهما على حركة الاخر فيكون دورا والثانى باطل لان الكلام فى
كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام فى انتقال الجسم الاول فيلزم بدام الاجسام
باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان كالتخلخل
فيتخلل ما وراه ويتكاثف قدامه لان المقدار زائد على الجسم فلا يستحيل ان يزول
عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه فيه مقدار اخر زائد او انقص لانا نقول زوال
مقدار وحصول مقدار اخر فرع على جواز الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع
والقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما **قوله** الفصل الثالث فى الكيف **اقول**
لما فرغ من الفصل الثانى فى مباحث الكم شرع فى الفصل الثالث فى مباحث الكيف
والاستقراء دل على انحصار هذا المقولة اى مقولة الكيف فى اقسام اربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما
ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس وهى
الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس و
اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهى الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة
بذوات الانفس و اما ان تكون مختصة بالكميات وهى الكيفيات المختصة بالكميات
او لا تكون مختصة بالكميات وهى الاستعدادات اما القسم الاول اى الكيفيات
المحسوسة فقدمه لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول فى اقسامها
الثانى فى الملموسات الثالث فى المبصرات الرابع فى المسموعات

الخامس فى المذوقات الطعوم السادس فى المشمومات **المبحث الاول** فى اقسام الكيفيات
المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات **واما تسمية**
الاول بالانفعاليات فلوجهين الاول انها يحدث منها انفعال فى الحواس عند الاحساس
بها والثانى انها يحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل
واحد منها تابع للمزاج الذى لا يحصل الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار
وبرودة الماء فان حصول الحرارة فى النار والبرودة فى الماء وان لم يكن لاجل الانفعال
لكن من شانه نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذى هو المزاج
واما تسمية الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات فان جاز تسميتها بالانفعا
ليات لوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعوا اسم جنسها كالانفعال للعليل انه
لكنه تشبه ... سميت باسم الامر الذى هو فى صدد التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا
الاسم منقولا اليها بالمشابهة **والكيفيات المحسوسة** تنقسم بانقسام الحواس الخمس
الظاهرة الى الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه
الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها على حالة عنها
الخلاف سائر الكيفيات الملموسة لانها تكون ملموسة اولا وبالذات ... والبواقى
فانها ملموسة بتوسطها من الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة
والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان
فان جميع الحيوانات يدركها ولا يوجد جسم من الاجسام خالية عنها والى المبصرات
وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى الاصوات والحروف والى المذوقات
وهى الطعوم والى المشمومات وهى الروائح **قوله** الثانى فى الملموسات **اقول**
المبحث الثانى فى الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف

بالحدس والوهم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما تفتقر الى التنبيه على مفهوم بعضها بسبب لتباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا به تعريفها بل قصدوا به بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في المادة فالحرارة كيفية تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل للتصعيد بالحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يبادر الى التصعيد قبل الابطأ منه والاجسام المختلفة الطبائع الحاصلة في المركب من التمام بها فينضم عند الوصول الى الامر كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا او دورانا من غير تفريق لان اللطيف والكثيف فيه بين من الاعتدال المانع للطيف الكثيف من الانفصال والانحلال كما في الذهب فان الالتحام ان كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة تلبينا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة تلبينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان قوي اللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار مفسدة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لحصول الحيوة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكوكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية من حرارة الاجزاء النارية المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم

لكنا نقول الافلاك لا تفعل السخونة ولا تسخن بذاتها وانما تسخن ما يجاورها من العناصر **قوله** واما البرودة **اقول** البرودة ليست عدم الحرارة وكذا لان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا **قوله** واما الرطوبة **اقول** واما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لانا نقول لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء لا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية توجب عسر قبوله وتركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجدت الكثافة في التراب كان سيالا واليبوسة فتقابل الرطوبة على التفسير الاول من الجفاف وعلى الثاني الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك فاليبوسة تقابل الرطوبة والجفاف يقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان لان المادة منفعلة لان يفعل عنه الغير بسببهما **قوله** واما الخفة والثقل **اقول** ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان تحرك محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كما في الزق المنفوخ المكره في الماء والثاني كما في الحجر المرمي الى الاسفل ويسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما الى الحيز الطبيعي او الى غير الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة

عن الحيز الطبيعي والى المكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع الميل الى الحيز
الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم
ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا من نفس جسم
غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا عما هو
خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري
كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى السفل ولذلك كان حركته اسرع
مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي
والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه . وقد يجتمع الميلان الى جهتين
ان فسرنا الميل بالقوة التي توجد المدافعة بالفعل فالمدافعة الى الشيء الواحد
وعنه دفعة واحدة محال لذلك … ولا يجوز اجتماع ميلين الى جهتين اذا فسرناه بما
يوجد المدافعة كما في حال الحجر المرمي الى فوق فعند وقوفه … ولنصف
اذا اختلفا في الصغر والكبر بان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير فلو
الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى
فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك المدافعة
عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة
وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر وذلك لان الطبيعة
من المعاوقة للحركة القسرية في الجسم الكبير اكثر مما في الجسم الصغير من المعاوقة قوله وزيادة
والصلابة اقول الصلابة مما يعسر انغماره واللين عدم ما يعسر انغماره فيكون تقابلهما
تقابل العدم والملكة ومثل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن فيكون الجسم
بها مقاوما عن سيلان فلا ينفعل عن … ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
… عدم قبول الغمز عن التفرق بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى

فلا ينفعل

الباطن ويكون الجسم بها مقاوما عن سيلان فينفعل عن غمزه ويمتد او يتفرق بسهولة
وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وعدم تماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين
من الكيفيات الاستعدادية قال الامام مثل الصلابة التي لا تنغمز فيها امور ثلاثة
الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة
لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد
نحو اللاانفعال ومثل اللين ما ينغمز تحت الاصبع … الحركة وليس
الشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين
كيفيتين يكون الجسم بها مستعدا للانفعال او عدمه عن الشكل الخاص والملاسة هي استواء
وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها نابتا وبعضها غائرا
فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرنا بما يتكيف بالكيفية لاستواء
وضع الاجزاء ولا استوائه فحينئذ يكون من مقولة الكيف قوله الثالث في المبصرات
اقول المبحث الثالث في المبصرات منها اوائل المبصرات وهي التي يكون مبصرا اولا
وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهية وهليته اي وجودا
قال الامام اللون وانواعه متصورة تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي
يقال من ان السواد هو قابض للبصر والبياض هو مفرق للبصر ليس كذلك لان القبض والتفريق
… يكون المعرفة بهما … السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر
والبياض مفرقا فلا يتصور به الا بعد … معرفة السواد والبياض واستواء
اجزاء … فيكون تعريف السواد والبياض بما ذكر تعريفا بما هو اخفى ومثل انه لا حقيقة
لشيء من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض
الثلج الا ان فيه اجزاء صغارا جمدية تخالطها الهواء وتنفذ فيها الضوء وكذا البلور

المسموع بل يتخيل لك فانا نعلم اجزاءه صلبة عند الاجتماع لم ينفصل بعضها
عن بعض ومع ضوء سحيق الزجاج يرى ابيض جدا والسواد يحتمل من كثافة الجسم وعدم
غور الضوء في عمق الجسم قوله ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان
بالجسم الخارج وان ما جعل سببا لتخيلهما فلا يكون سببا لهما وهاهنا الخارج مع
انه معوض ببياض البيض المسلوق فانه يحصل ولا يفعل فيه ما ذكر فانه بعد السلق
صار كثيفا والحس قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق
منتف لكونه اثقل والبعض يدل على عدم مخالطة الهواء وكذلك العذرا او يسود واشبيه
ما اللبن يحصل من طبخه فيه المرداسنج حتى يحل فيه ويصفى الى ان يعنق الخل على
الصفاء فان لبن العذرا يجعد بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على
قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل
الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب من السواد والبياض وقيل اصل
الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود
الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موصوف بالفعل بل عند عدم الضوء
يكون الجسم مستعدا لحصول اللون الخاص بعد حصول الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان
في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم
الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز
ان يكون الضوء شرط الاحساس بالالوان فلا يلزم الالوان عند عدم الضوء بسبب
فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة قوله واختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه
مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقته مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف
الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انعدم اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني
وحدث اللون الثاني وهو القدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ لا يجوز

يحصل حقيقة الحس عند انتفاء الفصل فيحدس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون
قوله فرع الالوان قول الالوان وان لم يوجد منها شيء اذا كانت صفوفه كالسواد
الذي لم يخالطه شيء من اجزاء البياض وعدم من الالوان وما يوجد صفيفه اذا
اختلط اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا
اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز معه في الحس فيرى هذا
الاسود اقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كان من اسعفه الاختلاط
كثيرة كانت مراتب فرع السواد وضعفه كثيرة قوله واما الاضواء قول اختلفوا
في ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية محسوسة وقيل
ان الاضواء اجسام صغار تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء
اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء متحدرة من المضيء ومنعكسة
عما يقابل المضيء لذاته الى غيره وكل متحدر ومنعكس متحرك اجيب بمنع الصغرى
بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة وقوله لانها متحدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم ان الضوء متحدر و
منعكس بل الضوء يحدث في مقابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال او من
مكان مقابل سبق الى الوهم انه متحدر ومنعكس ثم عورض الدليل المذكور بان الا
ضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة
بالطبع الى جهتين واكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين واكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة فمن شأنها
ان تكون الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما
ازداد كان ما تحته اظهر وان لم يكن محسوسا لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل لان الحس يكذبه
وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما

يلزم ان لا احل اوان دمار ح الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه ولا يلزم ظلمه
الفساد وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور
اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوء دون اللون ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان
البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياض والتالي باطل لان
السواد والبياض قد يشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها
ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع
الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في
الجسم من مقابلة المضيء لغيره كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على
وجه الارض في مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء ظلا ان حصل في الجسم من
مقابلة الهواء المكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله امام لحسن به اشاره الى
جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة
الشمس وتقرير الجواب انا لا نحس بالظل كما نحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس لضعف
الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به قوله لضعفه لو به اشاره
هذا او الضوء الذي يشرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا يسمى
شعاعا كالشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة والظلمة عبارة عن عدم
النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي لا يعرضه الضوء صار مظلما
فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان
الظلمة كيفية تمنع الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ضرورة
وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط
بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي قوله الرابع في الكلام في المسموعات

اقول المبحث الرابع في بحث المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيان عن التعريف
لجلالة ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعض الاصوات عن بعض فيما
يشاركه في الحدة والثقل عن ان المسموع احترازا بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير
وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منها قد عرض له هيئة يتميز بها عن صوت اخر هو مثله
في الحدة والثقل لكن ليس يتميز في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست
مسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما
مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا واما الكيفية بنفسها
والحروف ينقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو
والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم
للواو والكسر للياء كهو وهاه وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا
يمكن الابتداء بالساكن والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد واللين مثل الباء
والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء
بقرع او قلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون
الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت في سلكه الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر حادث في
الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف
او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينفلت من
المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انقباض
الهواء المتباعد منه للتسكين التموج الواقع هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب
التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروطان بالمقاومة لا بالصلابة فان قرع الماء يفضي
بحدوث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن عن مثله لعدم المقاومة والمشهور
ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لا الصوت

المؤذن على المنارة لمن هو حاضر حاسّ عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت
قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس فانا اذا رأينا من البعيد من يضرب
الفاس على الخشب شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع
احد طرفيها على فمه وطرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عالٍ يسمعه ذلك
الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في تموج
الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن
الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عن ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ
ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا
ولم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا والصدى هو صوت يحصل من انصراف
هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاومه مقاوم كجبل او
جدار املس ينصرف وهذا الهواء المتموج الطف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء
الاول حدث منه لذلك صوت هو الصدى قوله الخامس في تحقيق الطعوم اقول
المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم
حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو
اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فيفعل الحرارة
في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في
الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض
وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف
الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا
طعم له حقيقة والثاني ماله طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة كثافته فلا يتحلل
منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان

فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم [illegible] والتفاهة
بهذا المعنى هي التي عدت من الطعوم الاولى واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد
يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع
المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض عصارة [illegible] منها دواء
وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع
الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قوله السادس في المشمومات اقول
المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى
منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة
الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط باجزاء لطيفة متحللة عن
ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه
رائحة منتشرة في مواضع كثيرة كل واحد منها يحس بالرائحة التي احس بها الآخر او لا
قوله واما القسم الثاني اعني الكيفيات اقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات المحسوسة
شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك
وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كان من الكيفيات النفسانية راسخة
سميت ملكة وما ليس كذلك اي لم يكن راسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض
المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها حال ثم هي بعينها تصير ملكة بالعود
المختلفة بالفصول فيجوز ان ينقل بعضها الى البعض وقسّم الكيفيات النفسانية
في خمسة مباحث الاول في الحيوة والثاني في الادراكات والثالث في القدرة و
الارادة والرابع في اللذة والالم والخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة

والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال
النوعي ان يكون لنوع ما مزاج مخصوص لائق به بالنسبة اليه وقد يفسر الحيوة بانها قوة تقتضي
بعض الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتي الحس
والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة
غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي
فيوجد الحيوة بدون التغذية ويوجد قوة التغذية بدون الحيوة فيكون الحيوة غير قوة التغذية
ومنع قول الشيخ بان الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس
بحساس وعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم
قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنعها عن
الاحساس والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل فيكون العضو المفلوج والعضو
الذابل ليس فيهما ما هو بالحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرها بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة
ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان
القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ملكة الشيء التي من شانه
ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشيء ومنع ايضا ان عادية النبات
كالعادية للحيوان في الجنسية والاسلم لا يلزم من مغايرة عادية النبات للحيوة مغايرة
عادية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين
وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة
على وجه يحصل من تركيبها مزاج وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر
فردة لا يمكن الحيوان اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح
وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي
التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحيوة

مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع
اجزاء البنية واجزاء الحياة كان العرض الواحد حالا في محال متكثرة وهو ممتنع وان تعددت
الحياة بان يكون في كل جزء من البنية حياة على حدة كان قيام كل واحد منها مشروطا بقيام
الاخرى بجزء آخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو ممتنع
وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض
الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما
من شانه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير لا الايجاد
لان العدمي مقدر ايضا قوله الكلام في الادراك اقول البحث الثاني في الادراك قال الادراك
غني عن التعريف لانه من الوجدانيات فانه يعلمها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء
في النفس من حصول الشبح والمثال فان هذه الصفات النفسانية والوجدانيات انما يكون في
التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور
الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق الدال على التصور صدق اللازم الذي
يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق الدال
على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرض المفارق بل صدق اللازم لو سلطان
الشيء اذا كان متصورا بالبداهة يلزم من تصوره وتصور معنى الدال جزم العقل بانه
دال من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل لا يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع
للعقل صار وله من معتقداته فيحصل اضطراب في تعقلات العقل فيحتاج الى تنبيه
ليخلص عن شوب الوهم الى صرف التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه ان كان من الحيوانات لا التعريف
ولا يعارض نعم قد يقع نوع المنبهة عن ادراك الشيء على الوجه المعتبر فيتوقف على نوع
ما يحصل بحسب الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن فهم المراد فلا يمكن تنبيهه فيستقل

الى الغرض من تتمة اللتم الا ان نقص مطلقا فينبغي ان نهجر مثل هذا الخلاف قال الشيخ
في الاشارات ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك هذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولا تكلم بحاصل فيه عن احوال المدرك ولم
يلزم من اخذ المشروع تعريف المسموع ههنا التعريف بالاخفى لان تعين مدلول الادراك
يكون بامر مخصص عن سائر السابق الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة
ولم يكن تعين الادراك يذكر المدرك لم يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين
للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشيء
المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادي
او غير مادي فهذه اقسام اربعة والاول منها ادراكه لحصول نفس الحقيقة للمدرك
والاول بدون حلول والثاني بالحلول والاخران لا يكون ادراكهما لحصول نفس الحقيقة
الخارجية بل لحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة
من الادراك والثالث ادراكه لحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع ما لم يفتقر
الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك
متناول للحقيقة بقليل كذا اعتبر اذا حصر مستقلا على نفسه او قياسه بالاتصال
نفسه يتناول الاولين ومثاله يتناول الاخرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول
فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك يعرض له اضافتان
احدهما الى المدرك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف وسبب عروض
الاضافة ان يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك يعتبر الادراك بغير آلة بان
يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها
ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان
كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط تقدم

ما قيل انه لما كان نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخص وكذا ما قيل
انه يلزم منه ان يكون الآلة هي المدركة ايضا فان جعل الحضور عنده فانه يدرك عن كافي
الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون محسوسا كما احسب
بان الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الآلة
ان كان ما يدرك بالآلة لا ان يكون حاضرا امرين احدهما عند المدرك والاخرى عند الآلة فانه
بنفسه هو المدرك لكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند
المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله
يشاهدها ما به يدرك ثم الادراك اما ان يكون ظاهرا كاحساس مشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع
والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة
ينقسم الى التصورات والتصديقات وذلك لانه لا يخلو اما ان لا يكون الادراك حكم او يلحقه حكم الاول
هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في صدر الكتاب ان تقسيم التعقل الى التصور و
التصديق لا يقتضي عدم انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم
التصديق اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم
اما ان يكون لموجب اي الدليل او لا يكون لموجب الثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد و
الاول اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند العقل
بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا
بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالعلم ههنا المعنى الذي يكون من طرفي التصديق اي المحكوم عليه
وبه الذي يرد عليهما الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي
الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
والتصور اي تصور الشيء الخارج عن النفس وهو وجه صورة المعلوم عند العالم والدليل
على وجود مثل الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونحكم عليه بما لا يتحقق

الامع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين ان يكون في الاذهن واعترض
عليه بانه لوكان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب ان يكون الاذهن حارا
وباردا مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة و
الاستدارة والجواب انه ان ارادوا بالصورة ما تشبه المتخيل في المرآة فمحتمل
ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم والمثال مغاير في كثير من الا
حكام لماله المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الاذهن حارا وباردا مستقيما
ومستديرا وانما يلزم ذلك لوكان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والا
ستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا
بالصورة ما تشارك الخارجي في تمام الماهية فنقول ان الصورة عرض لانها موجودة في
موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها قوله والشيء قد يتصور نفسه
اعتراض اخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقرير الاعتراض ان
التصور لوكان وجود صورة العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل والملزوم مثله
بيان الملازمة ان الشيء قد يعلم ويتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلوكان التصور
وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه
فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين بان قال الشيء اذا تصور نفسه يكون العا
قل والمعقول واحدا لان العاقل هو الذي هو عبارة عن ماهية مجردة وهو ايضا من ذلك
هو عبارة عن ماهيته او ذاته فاذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا
نقول حضور الشيء عند نفسه هو بالضرورة فلابد من اجتماع المثلين او القول بان
التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر اضافي وهو تعلق
خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة
بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم

وعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة
تكثر الصفة اذ يجوز ان تكون لشيء واحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم الله
بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله بذاته
وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم والمعلوم
واحد والعلم وصف العالم والمعلوم والوصف زائد فالعلم غير العالم والمعلوم
والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم مستحق
في الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلاثة والعلم بالشيء الذي هو خارج عن
العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم مستحق الى اربعة امور عالم ومعلوم
وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم في العلم بالاشياء الخارجة عن
العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة
الحصول لتلك الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك
الشيء الحاصل واضافة الحصول لنفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور
عرض لانها تكون موصوفة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير
الخارجة عن العالم فتكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة
موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال
العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم
بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو
عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان
كانت صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فهو عرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض
فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهر بتة
صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة

والمعلوم صح

العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف
في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة منه لان انتساب الماهية
~~الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول~~
محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية
الصادرة جوهرا فلا تكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب
انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية
الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا نسلم ذلك
ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح
والمثال للشيء مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشيء في العقل
هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية
المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول
سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء
ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع
او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود
اضافي بصفة مفهوم عرضي لوجوده في العقل يكون عرضا لانه يصدق عليه حد العرض اذ
يصدق عليه موجود في موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه
قال ويلزمان على القول بالصورة **اقول** ويلزمان على القول بان العلم هو حصول صورة
المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية المجردة عن العوارض الغريبة واللواحق
المادية التي لا تلزم ماهية الشيء في العقل اعني الماهية الحاصلة في العقل بقطع النظر عن الخارجية
المقترنة باللواحق المادية فان الصورة الخارجية محفوفة في الخارج بعوارض ولواحق لان المادة
اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجية

ممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها وفي ان الصورة الخارجية مندفعة لحدوث
صورة هي اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محفوفة
بعوارض مادية فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صور متعددة متساوية غير ممتنعة
الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقلة والصورة العقلية
غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني الصور العقلية كلية على معنى
انها كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس جزئية
بل بهذا الاعتبار يكون جزئية بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كالحيوان مثلا صورة الا
نسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون
مشتركا بين كثيرين وانما الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع
على سواء على معنى انه اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد يقع عنه تلك الصورة
واذا سبق اولا غيره الى النفس معه تلك الصورة لم يكن لما عداه تأثير في النفس بصورة اخرى
ولو سبق الى النفس غير الذي سبق اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة
العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي قال والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل
لها وهو مثل تلك الامور كما اذا علمت مسألة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحصل عندك
حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك
الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه كل جزء منها مقصودا على حدة متميزا بعضها عن
البعض في العقل فاذا كان الكل مقصودا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع
واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي ان يكون صورة المعلوم الى العالم
بتصور تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت
شكلا فعلته وانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما اذا انشأت شيئا فعلته كما اذا شاهدت السماء فيستفيد صورة السماء

قال مسئلة للنفس مراتب في اقول ختم مباحث الافراد كان بمسئلة من احوال النفس الناطقة التي تصير بحسب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع مراتب الاولى استعداد التعقل وهي قوة استعدادية من شانها ان تصير معقولات اولية وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتستعد بها لاكتساب النظريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة من القوة التي لها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يحضرها ويلتفت اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد قال الثالث القدرة

اقول المبحث الثالث القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وتابع للعلم ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم والمنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما الى جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا او طبعا ويسمى شهوة واما الى دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مولما او ضارا اوفسادا او ظنا ويسمى غضبا والثالث الارادة والكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند

ما يوجد الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء الرابع القدرة وهي قوة مبثوثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد فمثل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليس بقدرة على الثاني لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها تؤثر على وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس الكيفيات الاربع فيكون تاثيره من جنس تاثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تاثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فيتناول الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد تسمى القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وما يلزم القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون مؤثرا في الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد تقال القوة بالامكان للشيء مجازا فان القوة التي هي مبدأ الفعل امكان ما مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فيقال القوة للامكان للشيء مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل هو واذا انضم اليها

ارادة الضد الآخر تحصل بها بخلاف الحلو فانه لا يكون نسبته الى الضدين على
السواء فان الحلو لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين
فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة
لشرائط التاثير اي لمجموع الامور التي يترتب عليها التاثير فلا شك ان القدرة ليست
صالحة لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع
الاثر عند علته التامة فيلزم اجتماع الضدين وهو محال والحاصل انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير وزعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود
العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة
العباد له ارادة طاعته وقد تطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة
او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده
والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عند العارفين فهو كتصور الكمال المطلق
فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب
والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء
العقلية وعن الشهوات والنفرات المختلفة فان لم تحصل ترجيح لطرف حصل
التحير وان وجد الجزم **قال** الرابع في اللذة والالم **اقول** الرابع في اللذة والالم
كل من اللذة والالم بديهي التصور لانه من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات
لا تحتاج الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي
فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
ونعلم ايضا انا ندرك بها الاشياء الملائمة ولا نعلم ان الحالة المخصوصة هل
هي نفس هذا الادراك او لازمه او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في

بيان انها نفس الادراك ان يقال انا نجد لذة فتكون معلوما لان ما لم نجده
ولقائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة لهذا الادراك فلا منازعة
معه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس هذا الادراك ولا شك
ان هذا المسلك لا يفيد هذا الوجه ويفيد مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما
اي الحالة المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك
وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لو
صول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك علم بعرفه والنيل
الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله
والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال الملذ بل تتحقق بحصول
نفسه واما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه
الا بالالتزام واما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم
الدال عليه بالحقيقة واردفه بالاخص الدال عليه بالمجاز واما قال لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك
وصول الملتذ الى اللذيذ واما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا
وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا
وخيرا بالقياس اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا بالقياس اليه ومعناهما
ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي مناسبا له ويليق به والفرق
بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه موثر
خير واما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى

وانما قال من حيث هو كمال او خير لان الشيء قد يكون كمالا او خيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه فمن ثم ماهية اللذة ومقابلها ماهية الالم ويعرف فائدة القيود بما عرفه القيود هيهنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن وقوعه ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد وعاد استقر الكيفية لم يحصل الانفعال ثم هذا غلط فانه لو اطلع دفعة بصر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق **قال** اي من الصحة والمرض **اقول** المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض خلافه اي حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عند كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله وسميها واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات يشتد ويضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه

قال ثم القسم الثالث **اقول** لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان يتركب مع غيرها واما ان يكون عارضة لها لا وحدها بل يكون مركبة معها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان يكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل فالاستقامة هي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء خلافه فانه كونه بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة للقوس فانه اذا كان جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان يكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية وهي كون العدد بحيث لا ينقسم الى متساويين كالثلثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلثة والاثنان واما الكيفيات التي يكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون **قال** واما القسم الرابع **اقول** لما فرغ من القسم الثالث شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصحاحية سمي قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال سمي ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية **قال** الفصل الرابع في الاعراض النسبية **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي الستة الباقية التي

والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل
ثلثة مباحث الاول في حقيقتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول
في حقيقة الاعراض النسبية اي وجودها انكر ثبوت الاعراض جمهور المتكلمين وقالوا الا
عراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتج على ان الاعراض النسبية ليست
بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها لنسبة
بينها وبين محالها وتلك النسبة في المحل وكانت الصاعد ذاتها وذلك الغير ايضا حاصل في
المحل فيكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات
التسع لو كانت اجناسا كانت انواعا لجنس عال ولم يكن اجناسا عالية فيكون الاجناس
العالية من الاعراض ثلثة كم وكيف ونسبة والتسع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة
ومن جعل التسع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل تحته النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسبة له
الا الاضافة فان مفهومها النسبة وهو مستدع تكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الا
عراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا
اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء كان وجد الفرض والاعتبار او
لم يوجد فهو اذن من الخارجيات وليست عدمية لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد
لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان
نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم
من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث هي فوق معقول بالقياس الى الغير و
نوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لو كان
صحيحا لزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم
باطل والا لزم ان يكون وصف الفناء عرضا حقيقيا قائما بالفاني والماضي
حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فلان الحكم على الشيء
بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذن من الخارجيات
وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم تكن فان الامر قد لا يكون فانيا وماضيا

ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان
عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا
نفس الموصوف لعدم تحققهما عند تحقق ذلك الموصوف فهما عرضان موجودان واعلم
ان كون الشيء فعليا كفوقية السماء غير كونه فرضيا كتحتية السماء فان الفعلي ما يعرض
للشيء في الخارج وهو يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية
السماء واما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهني يشمل
الفرضي والفعلي ويجب ان يعلم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال
الثاني في الاين اقول المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان و
مفهومه الملائم نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه
لا انه نفس النسبة الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر آنين
فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين في مكانين حركة فحصول الجوهر
اول حدوثه ليس بحركة ولا سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني
على القول بالجوهر الفرد ونفي الانات ويتأتى الحركات على القول المتنج قال
وقال الحكماء اقول قال الحكماء وسيأتي بيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن
الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج
الى الفعل والحركة كذلك فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة
غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدي الى الغير وما كان كذلك فله
خاصتان احداهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأدي
تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدى اليه كمالا ثانيا والثانية ان ذلك التوجه
ما دام لم يكن فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد
لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة
فالحركة حال حصولها بالفعل متعلق بشيئين احدهما هو الباقي من الحركة والثاني هو الامر المتأدى
اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتأدى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك

الامر المتادى اليه كال ايان وعند الحركة بالفعل كمالا لكن بالقوة اما الكمال
الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لحصول
تحصيل شيء مما هو بالقوة فيين ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة
واما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة
من كل جهة فانها ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل كمال اول لما هو بالقوة من جهة
ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك
الذي لم يصل الى المقصد فيكون الصورة النوعية كمالا اول لما هو بالقوة لكن
لا يكون كمالا اول من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية كمالا اول له مطلقا
سواء كان من جهة انه بالفعل او بالقوة وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة
وهو ان الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان
الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة بالقوة
فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة معا بل يجب ان يكون بالفعل من كل الوجوه او
من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون
او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحدوث اي الحصول او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا
او على التدريج لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن ارسطو في هذا
التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة
فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف
بالزمان المعرف فيلزم الدور اجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج
اولي ولذلك فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الكلام عن الآن والزمان
فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليا ممنوع
وذلك فيه نكول له اقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها
الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع لتلك
المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة
ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر

ولا ان المقولة جنس للحركة
بل معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر
اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الكيف والكم والاين والوضع والحركة
في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما التخلخل فهو
ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير
ان ينفصل عنه شيء اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا تكون لها في نفسها مقدار
لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا تختص الهيولى بمقدار دون
ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا اصغر وتلبس اكبر او بالعكس الذي يدل على
وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء بعد مص
ذلك ان القارورة اذا امتصت وكبت على الماء يدخل الماء فيها لا يتصور الا لوجهين احدهما
ان القارورة اذا امتصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء خاليا فدخل فيها الماء عند
الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان وتكاثف
ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين
الثاني فيقع التخلخل والتكاثف وثانيهما ان الصلبة الآنية تنصدع عند الغليان انصداعا والانصداع
لا يتصور الا من جهة احد امرين اما بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو
خارج عنها الى داخلها والثاني بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاول محال لان الحركة اما الاول
فلان الحركة ان كانت الى جهة فوق فيلزم ان يتحرك سفل الآنية اليها لان تخلخلها اسهل من صدعها
وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني
فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخلها واما النمو فهو
ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم آخر يحيث يحدث فيه منافذ فيدخل فيها واشتبك
بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص
مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا
حاجة الى الاستدلال عليهما ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كما سود

العنب ويسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار
باردا بالتدريج والحركة في الكيف تسمى استحالة لا يقال لا يلزم ان الماء البارد اذا صار
حارا يكون تغيره في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف لجواز
ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم
يقولون الاجسام لا يوجد منها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم مختلط من جميع
الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر
ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويخالطه فيحس بالمجموع
احساسا لا يمكن التميز بين احادها فيتخيل ان هناك تغيرا بين الحرارة والبرودة لانا نقول
الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء لو كان فيه
اجزاء نارية اذا لاقته اليد فلا يخ اما ان يصل اليد تلك الاجزاء او سطح الشيء حال
كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان الشيء لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها
كما يحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفرق
اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعية
فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي وان قيل ان الحرارة في الماء ليست على سبيل الاحالة
ولا على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له
اجيب بان الجسم مثلا لو كان حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج
لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس
كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا او
يحترق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج
كحركة الفلك ويسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان
كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له
بالفعل حتى يتحرك ولو فرض اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان
الكل يفارق جزء مكان الكل ان كان للكل مكان وليس مكان الجزء مكان الكل بل جزء
مكان الكل ومكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان كل جزء

الكمون والاختلاط

في مكان ج

من الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان
الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين
قولنا كل جزء وقولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون بصفة والمجموع والمجموع
لا يكون بصفة نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي
الاين كحركة من مكان الى اخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة ويسمى نقلة واما
الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط
او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة
وفعله الصرف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص
لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخ اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد او
التنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون
هذا استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حدث جوهر اخر فلذا
في كل آن يوضع في وسط الاشتداد يحدث جوهر اخر ويبطل الاول فيكون بين
جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك في الجوهر
دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة
في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان كل استواء
في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخ من ان يكون بين جوهرين متعاقبين
كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو ممتنع والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك
موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة واما بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه
على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء
منهما موجودا فيه لم يلزم منه محذور لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات
وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات
المتحركة هو الجوهر المعدوم او مادته وعلى التقدير بين لا يبقى زمان انعدام

الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلما نها تنعدم
بانعدام جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع
الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لموضوعها اما المضاف فلانه
طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا
للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع
لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه
فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان فيه الحركة متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فيقع
دفعة فلا يقع فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك
لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد الى التسخن فلا يخلو
اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا والاول باطل لان التبرد توجه الى
البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد
متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن
فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان والالزم تتالي الانات

قال ولابد لكل حركة من ستة امور اقول ولابد لكل حركة من ستة امور ما منه
الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي يقع فيها الحركة كا
لكم والكيف والوضع والاين وما له الحركة اي المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به
الحركة اي المحرك والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اي المتحرك
فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض
الواحد بالشخص بالموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة
واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى
سواد في زمان ثم انتقل من الاول الى المكان الثاني واستحال من البياض الى
السواد في زمان اخر لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاول بعينه الثاني لامتناع
اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان

الاول

الاول وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق
الحركة واحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين تعليل لاعتبار وحدة
الزمان في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة
فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتحد الحركة بوحدة الزمان
قوله وقد ينتقل في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة في تشخص الحركة تقريره
ان الموضوع الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان ويتحرك في الموضوع واحد والزمان
واحد ولم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلاثة اي الموضوع و
الزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى بالضرورة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازم لوحدة الامور
الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين في زمانين
وبالعكس اي المنتهى الى شخص واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة المتحرك و
تعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر تحرك جسما وعند انقطاع حركته حركه محرك
اخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك واما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة
المتصلة وان صدرت عن محركين متى تخللها الانفصال فسكون واحدة بالشخص وتنوع
الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود اي الحركة من المركز الى المحيط كالف الهبوط
اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كالاخذ الى الابيض والتصفر
الى التحمر الى السواد واخذ الالوان الفستقية الى الحمرة الى السواد ولا عبرة بتنوع
المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات
في اثر واحد فان المحركات المختلفة قد تفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى واليه
اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات
في عارض واحد والموضوع معروض للحركة والحركة عارضة له فجاز ان يختلف الموضوعات بالنوع
مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اي لجواز اشتراك المعروضات المختلفة
اي الموضوعات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك
العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسي باعتبار ما وقع الحركة

بالمعقولتين
الجنس
الملك
سكون
المكان
اي لا لكون المبدأ الشئ ولا المنتهى
محرك
ضات

فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة اي
الحركة في الكيف والنمو اي الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين والكم والكيف و
الوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس مخالف
للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من ان المحركين المختلفين يجوز
ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض
للحركة وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض بل التضاد فيه للحركة لان الصعود ضد
الهبوط مع وحدة الطريق فيتعين ان يكون الحركة لتضاد طرفيه وما اليه اي لتضاد المبدأ والمنتهى
وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة
من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأيهما نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا
تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صار مبدأ للحركة والاخرى
صار منتهى للحركة والقسمة للحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف
الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة
الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام
الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد لها من قوة اقول الحركة لا بد لها من قوة توجبها
لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم باطل بالضرورة
مثلا وتلك القوة لا بد ان يكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك
مستفيدة من سبب خارج فالحركة قسرية وان كانت لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اي
وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات
الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية
تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وسمي تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وان عرض
لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وسمي تلك الكيفية بطؤا فتكون الحركة بطيئة
والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر ومجاوزة الطول في الزمان

المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المساوية او الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة
والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقابل
لهما فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل ولما لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة
والبطوء موجبا لاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطوء لاجل تخلل
السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته الواقعة فيه
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت
قدرا من ربع مدواته ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة
فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فيلزم ان الحس لكانت
المعزوة في تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت
الشمس من افق الشرق وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الى ان تبلغ
الشمس غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة
الشمس في الارتفاع وهو ظاهر والا لاستوى المداران للحركتين في المقدار او يكون حركة الشمس
خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا باطل لانه لو جاز ان ترتفع
الشمس جزأ وسكن الظل ولا ينتقص منه شيء لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى تبلغ
الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء او يكون حركة الظل ابطأ من حركة
الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة
المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق
كليهما وكذا في القسرية ممانعتهما قال والمشهور انه لا بد اقول المشهور انه لا بد وان يتخلل
بين حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو
ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على المشهور بان الجسم
المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان وصوله الى ذلك
الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة فيعرض حينئذ الزمان لانه اما ان يكون الجسم

واصلا الى ذلك الحد اولا ان كان الاول فهم وذلك البعض هو زمان الوصول الى المجموع وان كان
الثاني فالوصول الى الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي الى المجموع واذا كان الوصول في
آن فلا بد وان يكون المثل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان المثل هو العلة
القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان
المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه
بمثل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك المثل يكون مخالفا للاول لامتناع ان يكون
المثل الواحد علة قريبة للوصول اليه واللاوصول اليه وذلك الآخر يحدث في آن اللاوصول
ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد في آن واحد
والا يلزم اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد وهو محال اذا ان يكون بين الآنين زمان اولا
والثاني باطل والا يلزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك
المذكور في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا متحرك عنه فوجب ان يكون
سكون بين الحركتين ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين وبمنع امتناع الحكم بتتالي الآنات قال
الثالث في الاضافة اقول لما فرغ من المبحث الثاني في الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة
المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي
وعلى معروض الاضافة وحدها وليس غرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة
والمعروض الذي يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني
الذات التي عرض لها الابوة والثالث الاب فان الاب هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي
هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة
بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متفقتين كالاخوة والتسوية او مختلفتين
كالابوة والبنوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة
بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة
والنسبة التي لا توجد لطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توجد الطرفان
فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الحصول بالفعل او بالقوة

اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا
كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة
وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه كما يقول
الاب ابو الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد واما اذا لم يراع
ذلك اي لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف
الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال الاب ابو الانسان فلا يلزم الانعكاس مثل ان يقال
الانسان ابن الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة انها
اذا كانت مطلقة او محصلة في احد الطرفين كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة
المطلقة ولو احصلت الابوة من حيث حصلت البنوة في الآخر اما لو حصل موضوع احد المضافين
لم يلزم تحصيل موضوع الآخر مثل ان يحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة
ما يتوافق الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة يوافق صفة الآخر مثل المماثل و
التساوي والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون طرفيهما على صفة تخالف صفة
الآخر اختلافا محدودا ككونه نصفا او اختلافا غير محدود ككونه زائدا او ناقصا ثم الاضافة
الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في
العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية
في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اضافة
صفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كا
اليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في كل منهما وتعرض الاضافة
لجميع الموجودات اما للواجب فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالعظيم والكثير الصغير
واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم
والاحدث واما للمضاف فكالاقرب والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا و
انحناء واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد
تقطعا وانكسارا والاضافات في تشخصها وتنوعها وجنسيتها وتضادها تابعة

لموضوعاتها فان كانت الموضوعات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اصنافا كانت الاضافات العارضة كذلك **قال** فرع **اقول** لما كان التقدم من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي خمسة الاول تقدم الشئ بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ اخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون اقرب من مبدأ معين وسماه المصنف التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف الاعلى الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل قسما اخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد الى شئ من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات ولا بالطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون مقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر اما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان ان يكون ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم واضافوا الى كون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس بالحق المقولات في باب يحتاج فيقتضي المصنف المباحث التي يحتاجها وختم الكلام في الاعراض **قال** الباب الثالث في الجواهر **اقول** لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجواهر وقد عرفت ان الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول وقال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا

منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في معنى الجسم ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات **قال** الفصل الاول في **اقول** الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوثه الخامس في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى النظر لا لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس يدرك الكيفيات بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادرك هذا العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرفا بل المحسوس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون مما يدرك بالحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يتوقف على الحس اصلا ومنه ما يتوقف من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل بصورة سطحه والوانه المحسوسة اذ لا ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة هذا احد رسم للجسم لا حد ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزاوية القائمة هي الحاصلة من الخطين المتقاطعين على وجه يكون عمودا عليه اي لا يميل فيه الى احد الجانبين هكذا ⊥ فان مال الخط القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا ⊥ والمراد

والمراد بكونه قابلا كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة لا ان الابعاد الثلثة حاصلة
فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد ما ثم يفرض بعد اخر مقاطع للاول على زاوية قائمة
ثم يفرض بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا فقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على
زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم يقيد
الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة
السطح للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا كلها اي
السطح يتقاطع فيه ابعاد كثيرة واكثر من ثلثة على زوايا غير قائمة على هذه الصورة

واما على زوايا
قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا

فالابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور اي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج
السطح فان السطح عرض يخرج عن هذا التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد اخر
يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه
بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد
المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله
القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان
القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة
خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد
الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما
لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا
التعريف حدا تاما للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم
جنسيته لما سنبين وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم و
القابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزءا
الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان
جوهرا والغرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا ويلزم

ذاتيتان

الشيء فصول لانه تسلسل في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية وهو محال ولهذا اعلم ان الجوهر
لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه
جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل
[illegible] ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر
صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع
صادق على فصل النوع صدق العرض العام كالحيوان على الناطق وبهذا اعلم جواز ان القابل الذي يدل
على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس
للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا
عاما للفصل قال الامام على هذا التعريف يشكل عليه الاول انه تعريف الشيء بما هو اخفى منه
لان كل عاقل يعلم كل واحد من الاجسام المشاهدة من كونه حجما ومتحيزا الى غير ذلك من العبارات
وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكروه وجاز
ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للاذكياء الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا
فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا او ما
مع الغير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها ما المشاهد هي موصوفة بتلك الصفة
كان ذلك دعوى ولا بد من اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولا بد في الدعوى كلا يمكن الا بعد تصور
المحكوم عليه فقولنا الجسم يمكن ان يعرض الابعاد الثلثة فيه موقوف على تصور الجسم فلو استفدنا
تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال ان الجسم متصور لذاته انما هذا التعريف لتفيد
كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب
من الهيولى والصورة والهيولى ان تكون للصورة [illegible] فالقابل للابعاد لان الصورة هي الجزء الذي
به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزء هو القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل
و[illegible] واذا لم تكن الصورة جزءا ما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل الا الهيولى
فيكون الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم [illegible] بل للهيولى غايته [illegible] ان يقال الهيولى
لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين المجموع

لا جنس للجواهر
ذاتي
صلة
للابعاد

الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن هيولى
بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكروه لا ينطبق على مذهبهم
الا على الهيولى ثم قال الامام ويمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان
يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد
كونه متحيزا او ممتدا بكليته ... وما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد اجيب جميعا
عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه
قد يتصور بهذه الخاصة من غير ان يعرفها ويوضحها وعن الثاني ان المراد حقيقة الجسم ولا
على ان يكون المذكور رسما للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل
الذهن منه الى المعرف لا لان يحكم عليه المعرف ليكون دعوى وعن الثالث بانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ذلك
للصورة مدخل في القابلية لا يعني قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان
مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلت لا يلزم من كونه جزءا
من القابل ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة و
الهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد
مبدأ للقبول والفعل لكن لا نم انه ممتنع وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة
لها وجود ولماهيتها مقومات ... من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر وماهيته صح
جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها
مقومات لكن يكون لها امكان ووجود ... فيجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول
والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم
ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب ... قال المص لا شك ان حقيقة الجسم
اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه
ذا حجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه
المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فاذن ذلك من التصورات الغامضة

الغامضة التي لا تحصل الا بالنظر ... **قال** الشارح **اقول** المبحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول كل جسم
اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان او غير مختلفة الطبائع كالسرير مثلا
واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبائع
كالماء قابل للقسمة فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا تكون وعلى
كل من التقديرين اما ان تكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه اربع احتمالات الاول ان يكون
الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا الى لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة
من القدماء الثاني كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلا وهو ما
التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة والثالث كونه غير مؤلف من اجزاء بل هو
متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية كما هو عند الحس لكنه قابل
لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء احتج المتكلمون على الجزء الاول من مذهبهم
وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة
وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به وحدته والقسمة تزيل الوحدة فانقسام
الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية
وليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن
فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل
ترتفع الوحدة اي تبطل ولا تنقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يمكن ان يلاحظ اجزاؤه بخواص
مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة للجزء الآخر فان منقطع
النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذلك منقطع الثلث والربع
واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا
بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة بالفعل يستتبع خواص فرضية
وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض

الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهوية الجسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان الجسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب والا اي وان لم تكن هوية الجسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث جسمان آخران فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الاخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت راسها جزءا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا اخر لانه متى بقي الاتصال في موضع سوى الاول فقد فني ذلك المقدار ومتى فني ذلك المقدار فقد فني ما كان متصلا به ويلزم الى آخر البحر وهو ظاهر البطلان ولقائل ان يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة من نفسه لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه والا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله ثم تلك الاجزاء لا تقسم اراد به اثبات الجزء الذي من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي يتالف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غير متناه فالواحد موجود فيه فاذا كان مؤلفا من اجزاء غير متناهية امكننا ان ناخذ احادا متساوية من تلك الاجزاء فناخذ ثلاثة لعدم تناهي الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض طولا اما ان نرتب الثلاثة في التاليف والنظم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال والاول صحيح فيمكن ان نضم الاجزاء الثلاثة بعضها الى البعض بحيث يحصل لكل جزء فيحصل حجم متناهي الاجزاء لانها ثلاثة وح يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من الاجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهي العدد المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي القدر لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والاجزاء يكون التاليف بحسب المقدار فلو كان حجم

متناهي القدر من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي هي متناهية اي اجزاء الجسم المؤلف من اجزاء متناهية الى الاجزاء التي غير متناهية اي اجزاء الجسم الذي اجزاؤه غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم الى الحجم هف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا نهاية لها بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد والملازمة مبينة بالمدارجة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل يتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها يتوقف بقطع ما قبله فيكون حصول كل المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا يقطع المسافة اصلا والثاني اي النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكماء فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه ح وجد جوهر موجود لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكماء لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة موضوع غير منقسم فان كان جوهرا لزم وهو جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلابد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة وحصولها في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم تكن هي موجودة اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة ليس احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون كل الحاضر حاضرا هف واذا كانت

لان الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا فلان الماضي والمستقبل معدوم فان قيل لا نم ان الماضي والمستقبل معدوم وان كان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المص وشان الاجسام ما لا تقبل القسمة ولقائل ان يقول الماشي ضعف الوجه الدال على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يشت لان قال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان الحاضر والمستقبل هو الذي سيوجد ويصير زمنه حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هف فالحاضر ليس بحركة وعدم وجود الحاضر حركة يبني عليه بيانه ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن من الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وبعكسه المستقبل وهو الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يحصل فيه الحركة انما يقع في زمان وليس جزء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات قال احتج الحكماء اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز يفرض فان منه يمينا غير يساره اي الوجه الذي يلاقي منه غير الوجه الذي منه يلاقي ما على يساره واذا ركبنا سطحا من جواهر فرد ما على وجعلنا احد

وجهيه محاذيا للشمس صار مضيئا والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لانا نقول ذلك التغاير لتغاير الوجهين لا التغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين لزم تغاير محلهما والا لزم قيام المتغايرين في محل واحد من جهة واحدة وهو محال الثاني لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء يتشفع من اربعة مثلا ووضعنا على طرفيه جزئين او تحت طرفيه الآخر جزء او تحرك الجزءان على التبادل حركة على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى الآخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة متساويين فيلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث ايضا الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركته اقل منه والا اي وان لم يكن يقطع البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ونقطع الآخر فيلزم ان يكون البطيء لا لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي اجزاؤه او وتر وكان ظله مثلا في بعض الاوقات فكل جسم من الظل له نصف فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد برهن اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحت الخط الى اليمين والجزء الاسفل فان انتقل الجزء الاعلى الى ما فوق الثاني فلا بد لان الجزء الثاني اسفل لا يصح الحركة الاول فلو كان الجزء الاسفل لا ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرضنا انه تحرك هف وان انتقل الجزء الآخر فوق الثالث فقد قطع الجزء جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء بمقدار جزء نصف حركة جزء لما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق السادس

الجسم مشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه مشكل فالجزء مشكل وكل مشكل
اما كرى او غير كرى لانه ان احاطت به حد واحد فهو كرى والا فغير كرى فان كان كريا فاذا انضم
باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المنضمة بعضها مع بعض
يقع بينها فرج ولا يتصور سد تلك الفرج الا بالاجزاء المنضمة بعضها مع بعض فيتسع اقل
منها فيلزم الانقسام ولانه لو لم يكن كذلك لا تكون ملاقاة الاجزاء المنضمة بعضها
مع بعض بالكلية فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالكلية وان كان الجزء غير كرى
اى لم يحط به اكثر من حد واحد كان تشكله الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كلا منها اقل من الجزء
السابع اذا دارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا
فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او
يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق الكبير في السرعة والبطؤ وهو ممتنع
بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة
وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير بعض جزء ويسكن بعضا فيتفكك
اجزاء الرحى وكذلك القرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعبة منها ودار الشعبتان
الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوى الشعبتين في الحركة او التفكك واللازم باطل بانواعه
فيبطل الانقسام قال والواحد الجسم متصل في حد ذاته اقول ثم قال الحكماء لما لم يكن امتناع
الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحس لحكم الحس باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا ابطل كون
الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه
ليس بحيث لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما فكا او قطعا واما
بوهم وفرض والدليل على ذلك ان نصف الجسم من اجزائه لا يفعل القسمة وحد ان يكون احد وجوه
هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا يقف عند النهاية متصل الجسم الذي هو
متصل القسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال
ينعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات لا بد ان يبقى مع الانقسامات لان

القابل

القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول موصوف بالمقبول وتحقق الموصوف
عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال
ويسمى ذلك القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المصنف
واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي وتوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين
يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء توجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الا اثبات
القسمة الوهمية فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا ثم قال المصنف لا يقال القسمة الوهمية مستلزمة الى جواز القسمة الانفكاكية
لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث
في المقسوم اثنينية تساوى طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الخارج الموافق
في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال
الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس اى يصح بين المتصلين من الا
نفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول
انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من
اجزاء مختلفة الماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم
ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن
الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها بالبعض والانفصال بعضها عن بعض وقابل
ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف بعضها مع الآخر
وامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا فكا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط
ومن بسيط آخر يقارنه فيقبل كل منهما ما يقبله الآخر فيلزم المطلوب واما كون الاجزاء
متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عائق خارج عن طبيعة الامتداد
وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المصنف
وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحقيقة الجسم والانفصال بعدد
والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم فذلك

الجسم في ذاته ليست بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
ولقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد الا عرضا
حالا في الجسم بل يكون الامتداد متقوما بالجسم قال وفروع الاول في احوال وفرع على تركب
الجسم من الهيولى والصورة فروع اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة الثالث كيفية تعلق احدهما بالاخر الرابع في اثبات الصورة النوعية
الفرع الاول قال الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين الاول ان الصورة لا تنفك
عن التناهي والشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا
ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل لانه هيئة الشيء لاحاطة نهاية واحدة او اكثر من واحد
من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي بالضرورة يكون ذا شكل والصورة متناهية فتكون ذات شكل
فالصورة لا تنفك عن التناهي والشكل فالموجب للتناهي والشكل ليست الجسمية العامة ولا
شيء من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والشكل الجسمية العامة او شيء من لوازمها لتساوي
الجزء والكل في التناهي والشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب
لهما الجسمية العامة او شيء من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يعرض يلزمه ما يلزم الكل
من التناهي والشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي
والشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض اكثر كثير منه وحينئذ لا
يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة متميز بعض الكلية الجزئية في الاصل فان وضعهما
بالعرض يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والشكل الفاعل المباين لانه لو كان
الموجب للتناهي والشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل
والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض وانفكاك
بعضها عن بعض واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق
المادة المستلزمة لوجود ما فالموجب للتناهي والشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من
الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما
ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة

الا

الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقديره في هذه المقدمات
الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية
لوجهين الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اي تكون بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى حينئذ مع تجردها عن الصورة الجسمية
جسما ذا حجم وهو ممتنع لانه يلزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى وان لم تنقسم في جميع الجهات
كانت الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان
انقسمت في جهتين واللازم باطل اما النقطة فلانها لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها
والا لكانت متحيزة بالتحيز والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست نقطة واما
الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة
الى الحامل فلا تكون الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص بامكان عدمه فيترجح الجائز بلا مرجح واما قلنا اذا لحقتها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقتها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا
وضع وهو ممتنع ببديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في
مواضع متعددة وهذا ايضا باطل ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا
ايضا ببديهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص واما قلنا بامكان عدمه لان
ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح
واما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى
بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو ممتنع لان الهيولى
قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصل لها مع الصورة فلا يكون هذا الوضع
اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا باطل لان
الهيولى متساوي نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي
اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا تحصل الاولوية
فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره لحصوله لها فيقتضي ترجح الجائز بلا مرجح
وهو مح

وبالجملة ان الهيولى لو جردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت
متصلة للصورة والواحدة لا تقتضي موجودة وبالفعل فيكون للهيولى ما يقتضي هذه الصورة وما
يقتضي هو لا هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع الثالث في كيفية تعلق الصورة ع
الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا تنفك عن الاخرى بل الكل منهما افتقار
الى الاخرى لا على وجه يستلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها ووجودها الى الصورة لا من حيث
انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كالكل لها ولو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها ووجودها
الى الصورة لكان الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة مع ما سبق والصورة تحتاج الى
المادة في تعينها وتشكلها من حيث هي من الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان
الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي
والشكل بسبب الهيولى من حيث هي حامل وقابل لها فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه
الدور الفرع الرابع في اثبات الصور النوعية المادة لا تخلو عن صورة نوعية لان
المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والشكل والتفكك بسهولة
وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة
من العنصريات او امتناع قبول التشكل والتفكك وهو اللازم للفلكيات لكن اللازم بط
للتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيئات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان
هذه الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهي اذا لا بد لها علة
تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الصورة الجسمية المشتركة في جميع الاجسام لكونها مختلفة
ولا الهيولى لان القابل للشيء لا يكون فاعلا لما تقبل فعلتها اذا امور مختلفة ايضا
عن الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته
الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لا مقتضاها ما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل وغيره ويجب ان تكون صورا
لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان تكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كان

المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في هذه الهيئات ضرورة اتفاق
المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات اي اثبات الهيولى والصورة الجسمية
والنوعية وامتناع انفكاك الصورة عنها على القول على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل
المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى
وجاز اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير
الصور النوعية ومع القول بثبوت الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه
المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة
الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى ما بان تقول
الموجب للتناهي والشكل هو الفاعل المباين عنه لو كان الموجب للتناهي والشكل هو
الفاعل لا تستقل الصورة الجسمية بالانفعال واللازم بط فالملزوم بط لان اللازم
فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى ما فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل
لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال لا تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال
الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول التناهي والتشكل في الاجسام
لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والا
نفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام
قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر ولقائل ان يقول الجواب عن المنع
الضابط مر واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط امر ان
الصورة بها سلمنا انه ان تعلق الملزوم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة عن ذات وضع
فاذا لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان عدمه يترجح الجائز من غير
مرجح واما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص هيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع
المعين المادة المجردة بشرط امر ان الصورة لحقها بانها الهيولى في حال التجرد متصفة بوضع
يقتضي امرا يخصصه باحد الاوضاع الممكنة تكون ثم بعد حصول الصورة فيها لم يلزم
متعاقبة

نتيج الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف فان تخصصت
بوضع معين غير محدده وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحد
فلزم ترجيح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد كثيرا نقول ان تعالم لم لا يجوز ان يكون
الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير تجردها عن ملابسة الصورة ويكون موصوفا بالفعل قابلة
للصورة قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ الشيء قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون الشيء
الواحد مبدأ لكثير وقد عرفت ما عليه من جواز في العلل والمعلولات وما سبق تزييفه على ان مبدأ
كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونها بالفعل هو الموجد لها واما على الدليل الذي
ذكره لاثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب باختلاف الصورة النوعية فان الاجسام كما
اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصور التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو
كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يجب ان يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور
يجب ان يكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري
المعين بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة
اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية
بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل الا
الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان يمنع ان ما جعلتموه موجبا لاختصاص الجسم المعين
بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سببا لاختلاف
الاعراض والهيئات فيقال ان العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة
لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت
المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية
معينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وح تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة
ولقائل ان يقول ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصور النوعية لان
الصور النوعية يحصل الجسم لها نوعا ويمتنع ان يحصل الجسم من غير ان يتقوم بواحد منها

الصور والاعراض المذكورة تتخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية فلا تقتضي
الصورة النوعية فاقتضاء الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل تقتضي
استنادها الى الفاعل المفارق قال المبحث الثالث في اقسام الجسم اقول المبحث الثالث في اقسام
الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات وذلك لانه اما ان يتكون منها مركب قوى وطبايع
او منها مركب قوى وطبايع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبايع فهي البسائط كالماء
والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبايع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط
كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد وفي داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه
في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي
لشكله هو طبيعته وهي واحدة والقابل هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل
الواحد والقابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلفت هيأته
والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات
وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلال بالحركات الموصوفة
بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهو استناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات ومتحرك بالمحوي
عليه بالعرض ووجوب اتصال الحركات الفلكية المتدرجة البسيطة ووجوب البساطة فيها
وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة
لا غير والافلاك الكلية ثمانية بالارصاد على الوجه الذي اتفقوا عليه ومن تسعة يحيط
بعضها ببعض بحيث تماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض وواحد منها
غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الا
طلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه
الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكر فيكون جسم هو نهاية الاجسام والاجسام
الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا لم يكن الخلاء او اللا تناهي على تقدير
التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها مقصد المتحرك بالحركة الحسية ومقصد المتحرك
بالوصول اليه تكون موضعا عن محدد اي ذو وضع والحركة موجودة على محدد من الماكن اي

يكون ذات وضع وقوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم
ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان الساكن مقصد المتحرك من السواد اليه
وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون
موجودا والمتحرك من السواد الى الساكن مقصده تحصيل الساكن لا الوصول اليه والجهة ليست
بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم واما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة
فاذا وصل المتحرك اليها فما يفرض طرفها الذي يلي المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده
فما فرضنا جهة جزء من جهة لا هو وان لم يقف فاما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اي ما وصل
اليه هو الجهة لا حيز الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون
جهة فان قيل العتيد غير حاصر فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها او اليها اجيب
بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي
وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير متحركة وليست بجسم
يكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف
وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وتحت والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يعرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف
منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس يحصل المحدد للجهتين بالطبع جسم ولكل
ما للجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة جسمانية
غير منقسمة فيكون حدا وحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده
ولما كان الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد والاطراف وضعها في خلاء
لامتناع وجوده ولا في ملا متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة
وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها
جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون في شيء مخالف خارج عما يتشابه وذلك
الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم
ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل يكونا

مسامتا وهو الجسم الذي لا يكون
كالسطح ونحوه حدوده لا يكون المحدد كالسطح
والخطوط والنقطة

وأما إذا ما من محدود بعينهما وهو على سنواتها بأن حد الفوق وهي سيما الاعلى من الفلك الاعظم ...

بالعرض

جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فانّ كل واحد من الجسمين لا يتحدد
به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب
ان يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون وجود المحاط في التحديد
حشوا واقعا في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب
لمحيطه والبعد بمركزه الذي هو البعد عنه محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما
واحدا اما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد او من حيث هو واحد والاول غير
ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكون طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان حدد ما يليه اعني القرب يمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود
مثلا فتعين ان التحديد انما يكون للجسم الواحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا او محيطا
فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بالبعد منه وهو المركز
وهذان الوجهان يقتضيان ان يكون جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فظاهر والجسم
المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لصح الانحلال عليه فان كل
جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال الى اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانفصالها
لا احتياز هذا الطبيعة والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له
لا به لانه يجب كون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المتحرك عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون
المحدد محددا هف وان لم يكن المحدد بسيطا يكون كريا لما عرف ومن هذا علم ان محدد
الجهات ليس طبيعة مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هف
الثالث الارصاد تدل على ان الافلاك والكواكب يتحرك بالحركة اليومية التي هي
من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية
وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته لجميع الاجسام واما الثامن الذي فيه عدل
عليه اختلاف حركات الكواكب واستلزام حركاتها بالذات لاستحالة الخروق على الافلاك
فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين
ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته وسمي فلك البروج ايضا فلك ذلك حامل

ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر
وهي ع السبعة يسمى ممثلات بفلك البروج وهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك
الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل
على فلك يدور بغير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه عند نقطتين
يسمى البعد منهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز
الارض محيطا بالارض منفصل عن الممثل مماس محدبه محدبها ومقعره مقعرها على نقطتين
يسمى البعد منهما عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فلها يكفي
فيها باحد الفلكين اي خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطلميوس
راى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فلعطارد
فلكان معا خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو
المسمى بالمدير ويشتمل على الاخر اشتمال الممثل على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
واثبتوا للقمر فلكا اخر مشتملا على فلكه خارج المركز والتدوير ويسمى بالفلك المائل والممثل
القمر محيط بالمائل ويسمى ممثلا بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين ثمانية منها
موافقة المراكز للارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض وسبعة افلاك تداوير يتحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك التابعة حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها
سيارة في كل فلك منها على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمسة متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما
الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن
وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة قال المصنف ولقائل ان يقول ان سلم استحالة
الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة يكون
قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب يتحرك بنفسه فيحرك الكوكب او يتحرك النطاق باعتبار
الكوكب في ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول

صورة الافلاك الكلية العلوية والشمس



صورة فلك عطارد



صورة فلك القمر



التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذه الاعراض ساقطة قال وفيه ابحاث الاول وهاهنا نظر
وهو ان الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت
ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه
واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب الثابتة نراها قال فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور
لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يمتنع الفلك الثامن والتاسع
لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل به على كونه شفافا والتاسع وان كان
وراءه الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل به على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء
والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا تقتضي كونها ملونة
فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس مع ان الفلك الثامن والتاسع
لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا
باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا
ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لاستحال الحر والبرد على عالم
العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان
الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طباع الافلاك
اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة
او البرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز
ان لا يكون لها تاثير بالحرارة او البرودة فيما يجاورها والاولى ان يقال الافلاك باسرها
لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتمي اليهما والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فيكون
قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة
لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا
يابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وعسرهما فيكون قابلة للحركة
المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها
تستلزم قبول الخرق والالتئام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة

والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه
لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال وهو مثل محدبه
في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره
بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب الحاوي له بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل
على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر الحاوي بالزيادة
والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال القسمة والخطاء لان
امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط حجما للاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي ان ازداد يتوسع
الحجم وكلما يلزم منه ذلك استثنا كل المعقول كل الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز منتف وفي
هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما
محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا
التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليس يقابله للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة
قال الثاني **اقول** الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك
متماثلة لان الطبائع البسائط الاجزاء المفروضة متماثلة لان الافلاك بسائط فلا تقتضي امورا
مختلفة فليس لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر فلا يكون شيء من الوضع
والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور
الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال وذلك ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى
الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير وهو ان يكون في الافلاك مبدأ
ميل مستدير بالفعل لان المبدأ للميل الطبيعي من مقومات الافلاك ومعنوان يكون الموثر
للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل وهو مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على
انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع
اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا وهو ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب يمتنع
وجوده عند الاجرام السماوية وهو مبدأ الميل بالفعل عند عدم العايق فثبت ان فلك
وهو الميل بالفعل فثبت ان فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا

لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من احياز الكل مع جواز
وضع اخر وحيز اخر عنه لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة
واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة
المستديرة **قال** المصنف وهذان الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة
منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة
بالاستدارة **ولقايل** ان يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون
فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه
بالقوة عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة عليها ممتنعة فلم يكن في طباعها مانع
الميل المستدير **قال** واما الكواكب فـ **اقول** واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة
كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه مستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت
نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها **لا يقال** فلعل القمر كرة نصفها مضيء ونصفها مظلم والوجه
الاخر ويتحرك على مركزه حركة يساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء
بتمامه الى السماء والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحرك هو الى جهة خلاف حركة تساوي
حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزداد هذا القدر بمقابلة الوجه المظلم من
الطرف الاخر عنا حتى اذا ... يزداد ظهور الوجه المضيء حتى تتم حركة الفلك نصف
دورة فيتم حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه
لنا فيرى بدرا واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان القمر مستفاد من الشمس **لانا نقول**
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال
وجهه المضيء بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يقتضي انخسافه **قال**
اما العناصر **اقول** واما العناصر فاربعة النار والهواء والماء والارض وذلك لانها اما
ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار
والثاني هو الهواء والثاني الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول
هو الارض والثاني هو الماء فالنار حار يابس محدبه مماس لمقعر فلك القمر

اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارتها
محسوسة فلان النار التي عندنا بالمخالطة تتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة
فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالدليل على انها مفنية للرطوبة عن
مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر لجواز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف
والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل
سهلة الترك وفيه نظر لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك
بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس اذا ميست
الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار
جذب مادتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق
فتولد الاجسام الصلبة عن النار تعقدها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها
يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية المنقذفة
السحاب من النار لكن فيه نظر لان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة يتولد من
الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن
ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كان تلونها اقل و
كذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا نرى لها ظل ومكانها الطبيعي ان
يكون فوق الهواء لان يكون شاملا للهواء لانه المعقول ولكن الهواء اخص مماس
بجهة الفوق ولا ... مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى
واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديد الحرارة كالنار والدليل على حرارة الهواء بالنسبة
الى الماء ان الماء المتسخن به يصير بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن
اخف والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما يحس ببرودته لانه ممتزج بالاجزاء
احتلطت من الماء واما رطوبة الهواء فهو انه ذو كيفية يقبل بسببها الشكل
وتركه بسهولة وظاهر وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض ثقيل مطلقا اي يتحرك
الى المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهر

واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب لظهر عنها برد محسوس
ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك الى المركز
ولا يبلغ اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء محيط بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط
بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات
الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة
كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منبتا للنبات ومسكنا للحيوانات
ثم ان العناصر باسرها كائنة فاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورته ويلبس اخرى
وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فانا
نرى مياه العيون تنجمد حجرا وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يجعله اصحاب الحيل
الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر املاحا اولا اما بالاحراق واما بالسحق ثم يذاب بالماء
وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على
الجمد يتكون فيه كلما نقطته حدث مع تعاقب ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا
يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود
ولا يكون ذلك القطر في الهواء منحلا للطاس لان الهواء اللطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية
في الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية
باقية في الهواء للزم اما ان تتقاطر تلك القطرات اذا توالى حدوثها بعد تنحيته من
الاناء مرة بعد اخرى فيسقط مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل
مرة انقص مما كان قبلها واما ان تتراخى ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين منها
اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع وقيل
لو اقتضى برد الاناء تسخين الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك
الاناء ماء بسبب برد الماء وكذلك الهواء المحيط بكل الحياض الماء جريانا صالحا
والشاهد بخلافه فلم يصر الهواء ماء بل يحصل الندى الذي يركب للاناء من اجزاء مائية

اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكثفه بالكيفية الغريبة وعند التكثف بها
يشتد تكثفه بها ويحفظه بطيء ولذلك ما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على الماء
ويعان الخارج اسخن من هذه المواضع فالاناء المذكور لشدة برده يتفسد الهواء
المحيط به والماء لسرعة تكثفه الغريبة يحيل الهواء المنطبق به ظاهره عن برودته الشديدة
بسرعة مما يقبل الهواء ما دام على سطح الاناء ماء فاذا انمحى عنه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى حاله وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلي يتحلل منه الابخرة بحيث يتلطف بالكلية
وكانقلاب النار هواء كالشعلة تصير هواء فان النار المنفصلة من الشعلة لو بقيت لاحرقت
ما قابلها على بعض الجوانب فلاح انقلابها هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه عند
الحاح النفخ القوي على الكير وسد الطريق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي
في الكير نارا يشاهد ذلك من يباشره ولما تبين الانقلاب بغير واسطة يعلم امكان الا
نقلاب بوسط او وسطين وهذه الاستدلالات تدل على ان الهيولى مشتركة قال واما
المركبات الخ اقول واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربع الارض والماء والهواء
والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل
على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربع الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور
المركبات من المعادن والنبات والحيوان ثم ان ذلك الى المركبات بثلاثة ذو صورة لا نفس لها
ويسمى معدنا او ذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل او حساسة متحركة بالارادة
ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كما
للانسانية وهو اول شيء يحل المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للنوع بعد الكمال الاول وهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان
ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر عن المعدن من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة
جنس لانواع لا يحصى بعضها مع بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف
على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب الطبا

المفارق

المفارق فانه اعلى لذاته متساوي النسبة الى جميع المادنات فهو اذا بسبب امور مختلفة
والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مؤلف المركبات
والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة
فهو اذن بحسب ما لها في التركيب ومما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التراكيب مختلفة با
ختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انضمام
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وبذلك الاختلاف
الواقع في الامزجة هي اسباب معدة لخلق مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها و
انواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
بعضها في بعض بان يصغر اجزاؤها وتختلط فيستحيل كيفياتها المتضادة المنبعثة بعضها في
بعض عن صورها بان يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخرى فيحصل
في كيفياتها المتجددة كيفية متشابهة في الكل متوسطة بوسطها ولم يفسد صور البسائط
والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث يفعل عنه
لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الاخر غالبا مغلوبا
معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه
وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعدما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل
كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله والجواب يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من
حيث هي قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا
والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة غالبا مغلوبا كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية
يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولا شك
يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورة [illegible] والا لم يحصل
وقوله المتشابهة اي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة
اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط قال الرابع الخ اقول

البحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب
العقل اربعة لانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم
الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل
واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود
والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس
وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم
قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقادير والاشكال وما يجري مجراها من
الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر
لا الى اول والعناصر قديمة بموادها وبصورها الجسمية وقديمة بنوعها وصورها النوعية
قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين
كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وهو قول جميع الثنوية
كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها
محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من
الطبعية زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض
منها بالتكثيف والنجاري والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت
النار من صفوة الهواء والسماء تكونت من دخان النار ونقل ان ثاليس اخذ من التورية لانه
جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم
ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها
بالجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر
الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعثت من كل صورة موجود في العالم
على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من
موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه وقال ومن كمال
العامة ان صور المعدومات في ذات المبدأ الاول لا بل هي مبدعة وهو لا يوجد انه

ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه
ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وغيرهما مما ذكر ان من جموده تكونت الارض ومن
انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء
ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على
سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من مشكاة النبوة
بعدما نقل عن السوانح وقال آخرون كان الاصل الارض فحصل الماء من الارض بالتلطيف وزعم
انكيمانس انه الهواء ويكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس
انه النار وكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار ويكون
الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي
لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة
الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة
متماثلة الشامة وصارت جسما وهذا القائل على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة
وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى
حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة
للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق من تلك الاجزاء ان
تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدث
السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات
وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل
العالم ليس بجسم وهم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري
والنفس الهيولى والدهر والخلاء وقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو
ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو يعلم الاشياء علما تاما واما
النفس فانه يفيض عنه الحياة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها
وكان الباري تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية

لنور مكالانها على الهيولي

ويكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من سنن الباري في الحكمة التامة على
الهيولى بعد تعلق النفس بها وتركها ضرورة ما في التراكيب مثل السموات والعناصر وتركيب اجسام (اى بعد)
الحيوانات على الوجه الاكمل والذي يتم بها من اجسام الحيوانات فلذلك لانها لا يمكن ان اليه ثم انه تعالى
افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها
ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الالام ولو اعرضت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها
اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك
ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم
الذين قالوا المبادي الاعداد المتولدة عن الوحدات وقالوا لان قوام المركب بالبسائط
وهي امور كلية والكلية منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها
وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبات فلا تكون تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا
ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة
بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي
المطلقة هف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت
نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان
حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات وتوقف على التوسع الكلام قال لها وجوه
اقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها وذكر وجوها بلغة الاول هو الذي اورده الامام في الصحائف وتقريره ان الا
جسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة او متحركة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان (في الازل)
الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك
او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن
وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك واذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في
الازل لكن يمتنع ان يكون متحركة في الازل لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية
للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء امر وحصول امر بعد فناء غيره يقتضي

المسبوق

المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تقتضي اللامسبوقية
بالغير فبين المسبوقية بالغير المقتضي لماهية الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم
الازل منافاة ومنافاة اللازم تستلزم لمنافاة الملزوم فبين ماهية الحركة والازل
منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين
واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون ساكنة في الازل بضرورة
الحصر واما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم يتحرك
ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات
ولا جسم الا وهو عند الخصم ومن اللاتي تتم الدلالة على انه ممن ساق يماثل الاجسام
اما الملازمة فلان السكون في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك
ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد و
ان يكون موجبا قوله والا اي لو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جائز ان
يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد
الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل اذا لم يكن لذاتها كان
لموجب ولا بد وان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب
واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا
او منتهيا الى الواجب ح يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب او ما ينتهي
الى الواجب فلا يزول السكون ابدا فلا اجسام لو كانت في الازل لم يتحرك ابدا واللازم
باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم
يمتنع ان يكون في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا
لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان
يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى
انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم
في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع لذاته كالممتنع لا م

عن ذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع
وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا
في الازل لكان ساكنا في الازل لجواز ان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا
ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو الانتقال من مكان الى مكان آخر والسكون
هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل
وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلت لا نم وجود المحدد للجهات الموهوم ص
ولئن سلم وجوده فلا نم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموهوم الذي هو مقدار و
للمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماس
لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان له او لم يبقيا فان بقي الوضع
والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له
فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى
الوضع والمماسة المعينان له وبهذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله
في مكان فان قيل لا نم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قوله الحركة تقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل قلنا ان كل حركة معينة ولا نسلم في حركات لا اول لها سلمنا
ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر نقضي
ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا
المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل ان يقول ينبغي ان يبين ماهية الازل حتى يتبين كونه
منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار
وجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات
لا يكون ازلية على اي تفسيري الازل اما نوع الحركة فلا يكون منافيا للازل قوله بتفسيريه
ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر نقضي ومن امر حصل قلنا لا نم ان ماهية الحركة
مركبة من امر نقضي ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي نقضى والامر عدم ح
الذي حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر نقضي ومن امر حصل لم يتحقق

١٥

عدم ح
الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واستصحابها
لا يمكن فالتركيب عن امر نقضي ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذا انواعها
ابداء لا ينافي الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يستحل اصلا قوله
لان سكونه ان كان لذاته امتنع الحركة وان كان لغيره فلا بد ان يكون موجبا واجبا
او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلت لا نم لا يجوز ان يكون السكون
مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلتم فينافي حدوث الحادث وجود
السكون لانه يقتضي الشرط المنافي لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون
وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازلي
لا يعدم فان القدرة على الايجاد معنى قائم به وسقط يوجب ذلك المعنى فان الله
قادر على ايجاد العالم فبعد ان اوجده يعدم تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد
عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم
قلت الموجود من الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق
القدرة ليس بامر وجودي قال الفصل الثاني من الموضوع الثالث في ان الا
جسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة
اتفاقا وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر
الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير فهو
معد ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصريات
او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون
اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بما يحل فيها عن ذاتها فيكون ممكنة فثبت ان الاجسام
ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب يكون موجبا لان سبب الاجسام
لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته
وسطاء وهو محال اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك
السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام

وهو المطلوب وان كان معلولا له بوسط من دوامه دوام المعلول الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا الى ان يصير دوام المعلول الاخير لدوام علته واما انه يجوز ان يكون كثير من الموجودات حادثا مع ان علتها دائمة فلان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا او يكون سبب مختار وهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم من دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان البعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا عن دائم بدوامه لان شرطه وجود الحركة المنقضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستلزمة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث فان قيل ان تعلق تحرك الجسم دائما بعضي ملاحظ اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل بعضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيتوقف بعض الحوادث بعد عدم معدته وبعضها يتوقف على عدم معدته فينتفي بانتفائه قال الثالث اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها وحدوثها وامتناع العدم على مجموعها ووجود سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم

وصورة القياس مشتملة على دعويين من الكل على الاربع وهما الاولى والثالثة وكبراه مشتملة على الاخريين قال المصنف والاولى اي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة في الاجسام لا تخلو عنها قوله الثامن اي الكلام مر هذه في المبحث الرابع من الفصل الثامن من الباب الاول من الكتاب الثاني قال احتج المخالف اقول احتج المخالف اي القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص للازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني باطل اما اولا فلانه يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الثاني فموقوف على حادث فالمؤثر فيعود الكلام اليه ونقول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فننقل الكلام الى ذلك المؤثر الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول فيعود الكلام اليه فيلزم القدم او التسلسل في الحوادث الى اول وهو محال وان كان الاول فلا يخلو اما ان يحصل مع حصوله حصول اثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام وهو المطلوب واما ان لا يحصل فكان وجودها مع تلك الاثار جائزا فيتوقف ترجيح اثاره مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها واختصاص ذلك الوقت بوجود الاثر دون غيره اما ان يتوقف على مخصص تام ام لا فان كان الاول توقف وجود ذلك الاثر على ذلك المخصوص معتبرا في المؤثرية وقد كان حاصلا فيلزم ذلك واذن كل ما لا بد في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه هذا ان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون غيره وقد توقف على اختصاصه بامر ما فان كان الاول وهو وجود ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني

ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل
حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه امر ثبوتي وذلك المحل لا يكون
نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة
لو كانت حادثة وكل حادث له مادة لكانت للمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة
والمادة لا تخلو عن الصورة الصادقة عليه فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجتمع القبل مع البعد فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف
والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة القائمة به والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما
واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت فان قيل
تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت يستدعي مرجحا اخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده
في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب
بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت لذاته فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا
لكان الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم
ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك ان لو كان واجبا بذاته تعالى واما اذا كان
واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بوقت معين يستدعي امتياز
ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهو يقتضي كون الاوقات موجودة قبل وجود
ذلك الحادث ثم اجيب بان الاوقات التي تطلق قبل الحدوث معدومة ولا امتياز
بينها الا في الوهم وانما يتوهم وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء
سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات
الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين
واعلم ان صحة القول بفناء العالم مفرعة على حدوثه فان ثبت حدوثه ثبت صحة فنائه
بها والا فلا والكرامية قالوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام
بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدم او بطريان ضد

او زوال شرط والكل باطل فالقول بعدم العالم بعد وجوده ممتنع وقد سبق الكلام فيه
تقريرا وجوابا ولا باس باعادته هنا اما قلنا انه لا يجوز ان يعدم باعدام فاعل معدم
لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود
عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو
الاول الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه
لا فرق في العقل بين ان تعالى لم يفعل البتة وبين ان تعالى فعل العدم والا فيكون
اصل العلة من مخالف للثاني فيكون الكل والطارئ من العدم محض ونفي فيكون
العدم بنفي هذا خلف واما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين الاول
ان حدوث الضد موقوف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث
هذا الضد لزم الدور وهو محال الثاني ان التضاد حاصل من الجانبين فليس
انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان
معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين ومعدومين معا وهو محال او لا ينتفي واحد
منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين واما قلنا انه لا يجوز ان يكون لزوال شرط لان
ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله
الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا ينتقض بان العدم وان
تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان تعالى لم يجدد
وبين ان تعالى يجدد العدم ولا جائز ان يكون وجودا لانه خلاف الفرض وهو محال وان كان وجودا
كان ذلك حدوثا لوجود اخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز
ان يعدم بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الضد موقوف على عدم الاخر قلنا لا نم
فان عدم الاخر معلول لحدوث الضد والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن
لا حاجة الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز

لكلام

الحادث اعنى الحدوث وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا **لقوم** سلمنا فساد
هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى
والجوهر ممتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور
قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن كل محتاجا الى الاخر
كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة واذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الاخر هذا
ما قاله الامام في المحصل **قال** صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم
محدث وممتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم
عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله لا يخلق الاعراض التي لا تحتاج الجواهر الا وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع	العالم
ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنيه بلا واسطة
ومثله قال محمود الخياط وقال في موضع اخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس
الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم
اذا لم يخلق البقاء فيه عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي **وقال** ابو الهذيل انه يقال
كن فكان يقول افن فيفنى **وقال** ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء فيه وهو عرض
فيفنى جميع الاجسام وقيل يفنى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا
بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه بطل لانه
لا فرق بين ان يقال لم يفعل الشيء وبين ان يقال فعله العدم ليس بشيء وكذلك لان
الفرق بينهما حاصل عند بديهة النظر فان القول بان لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان
وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم
يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او ما يشابه
احدهما دون الاخر قوله وهو اسد الوجه التي من ابطال الاعدام بطريان الضد وضوح
البطلان حاصل من الحاسن على السواسية بين كون الحادث اعنى وان كنا لا نعرف
لميته ليس بحاد والجواب ما سياه من كون الحادث اعني بشرح الموجد على المتقي وانا

ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجرده فان من الجائز
ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في حلول الاعراض فيه والضا
كون ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وهذا بيان جواز الاشتراط وان ذلك
لا يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى
والجوهر ممتنع الخلو عنه فيتعدم بانعدامه ليس مما يقبل مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية
لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزام الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فقط لان الدور
يكون لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج
الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم منه
الدور وقول الامام يجوز التلازم من غير احتياج كل الى الاخر لا يستقيم ههنا فان العرض
محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى غير الاخر محالا
لكنه من غير احتياج كل الى الاخر ولا الى غيره متعلق بالاخر ليس معقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية
وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فاما المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان
اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى الاخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة لا يحتاج
كل واحد منهما الى الاخر فليس بينهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور **قال** الى جسم
اقول البحث الخامس في تناهي الاجسام الى ابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء وجب في خلاء
او ملاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا
للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة
المسامتة ويكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة
المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك
النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان
المسامتة مع الفوق قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون
اول نقطة المسامتة هذا خلف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه
غير متناه متناهيا هف واحتج الهند بان كل جسم فما وراءه متميز فما الى غير النهاية

العالم

اوجه

لازم

لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي
وكلما كان كذلك لم يكن عرضا محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا يحصل بكنف
يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما
او جسمانيا والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت ان وراء كل جسم جسما اخر لا الى نهاية وهو ممتنع
بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل
فالتميز وهم محض ليس بثابت فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا
لا امتياز له اصلا **قال** الفصل الثالث **اقول** لما فرغ من الارواح والاجسام شرع في الفصل
الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث
في النفوس الرابع في النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس
بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة الجواهر المفارقة عن
المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اما ان يكون
مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول
اي الجواهر الغائبة المؤثرة في الاجسام هو العقول السماوية والملا الاعلى في عرف
حملة الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام ينقسم علوية يدبر الاجسام العلوية
اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى
سفلية يدبر عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار
والهواء والماء والارض وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليه اشار
صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس
الناطقة والثالث الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها ينقسم
الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين
والى مستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم
النفوس البشرية المفارقة عن الابدان ان كانت شريرة الاجذاب طاهرة اشاكلها

من النفوس البشرية فيتعلقون ضربا من التعلق بابدانها ويعاونها على افعال الشر فذلك
هو السلطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر
المجردة كما اشار اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن
والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واما المعتزلة انكروها
لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا يكون موثرة على شي من الافعال وان تقدر على تكثيرها في
سبيل وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لكان ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها
واجيب بانه لم لا يجوز ان لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة
لكن لم لا يجوز انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجبة نقل عن المعتزلة انهم قالوا
الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذي لا
يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين
يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولهذا عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن قال
المص هذا التقسيم الذي ذكره على الترتيب مما استنبطه من قواعد الانبياء عليهم السلام والتقطته من
قواعد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال قال الله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو **قال** الثاني في العقول **اقول** المبحث الثاني في العقول اي الجواهر
المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام وفي لسان الشرع العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات
وهي الموجودات المحكمة التي لم يسبقها وجود علم زماني كما روي انه صلعم قال اول ما خلق الله
العقل واقوى ما استدل الحكماء على وجود العقول هو ان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة
وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد يوجب اي الذي لا يكون منه ومن المعلول واسطة
والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري تعالى لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه
الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب لكل
فلك جسما اخر لانه لا يخلو اما ان احاط بالافلاك لتقدمه وجوده على وجود الافلاك لان المحيط
الذي هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود
المحاط وعدم الخلاء في باطن المحيط متقارنان فاذا عدم الخلاء داخل المحيط امر مقارن

اعتباره اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذي
هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبر بالشخص المحيط العلة
كان معه للمحاط المعلول الممكان وجوده لان شخص العلة متقدم في الوجود والوجوب
على شخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا جرم ان يكون
عدم الخلاء ولا امتناعه وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء الداخل المحيط يقارن اعتباره
اعتبار وجوده لكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فلا يلزم
ان يكون عدم الخلاء الداخل المحيط اتصاعه لمصاحبه مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء
ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو خلاف ما يثبت ان الخلاء ممتنع لذاته
وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك حاطت الافلاك به لزم كون الخسيس
الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وهو خلاف المعلوم لانه هيئ الاشرف
والاقوى والاعظم معلولا للخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون
علة لجسم اخر سواء كان احدهما محيطا بالاخر او لا وذلك لان الجسم انما يؤثر في قابل له
وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث
هو موجود فان حال لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم
موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم بها موجودا بالقوة والفعل
الصادر عن صورة الجسم انما صدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها
فلذلك تصدر عنها بعد قوامها بها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك كانت النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك
الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع با
لنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا الا لما له وضع اليه والا
لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اي
المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة لجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى

والهيولى

بالفعل

المراد بالوضع الذي اعتبر ... اي ... الامور الخارجية ...

والصورة ولا يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا
للصورة بعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة مثل الحال لا وجود لهما منفصلا عن ان
يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك هو موقوف فعله على الجسم
اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم وكذلك الهيولى لا يكون موجده
للافلاك فالموجد للافلاك هو عقلي محض مستغن عن الادوات وهو العقل الاول الصادر
من الله تعالى اولا ويكون الاول هذا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا
لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق
ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ان يكون ذلك الواحد البسيط العرض لانه لا يتقدم على الجوهر الهيولى ولا الصورة لانه لو كان
الصادر الاول الهيولى لكان الصادر من الممكنات والصادر عنه علة للعقل او واسطة
مطلقة للعقل والا لزم ... ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو ... والا يلزم
تقدم الهيولى على العقل بالشرف وليس كذلك ولان الهيولى
قابلة للصورة فلا يكون علة فاعلة لها وبعض الصادر الاول علة الصورة مستغنية
الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على بعض الصورة وما علته ... الصورة موقوفة على بعض
فلا يصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم ان يتقدم بعض الصورة على الهيولى المتقدمة عليه
ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هو ما يتوقف فعله على جسم اعني النفس لان فعل النفس موقوف
على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول
علة لما عداه ولا يجوز ان يكون سابقا في تاثيره على الجسم الذي لا سبق لشرطه في تاثيره
بما هو لاحق اعني الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن
اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل واذا بطل ان يكون
الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان يكون هو العقل وفيما ضعف فان قال الاول قائل
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء واجبا لذاته
واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحاط واجبا
لغيره ولهذا قلنا ان تقول ان اللازم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي

لما ذكر تام الثاني ص

كون ما معه اعني المحاط واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو المحيط مسلم
لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون لا صدق المنافي بانتفاء
الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحاط واجبا لغيره الذي هو المحيط وانتفاء هذا لا
يوجب ان لا يكون المحاط واجبا لغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا انتفاء وجوبه بالمحيط
لا انتفاء وجوبه بالغير فان قيل الاصل لا نسلم بقاء الوجوب وان ارجع قولكم ان كون عدم
الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره
مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا نسلم امكان الخلاء اذا
لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يتفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يتفرض
بارتفاع الحاطي حيث يبقى محاط ولا تأتي بفرض محيط لا حشو له لا يتعرض الا بعد له
هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يمكن امكان الخلاء لاتها لوجوب المحاط بالغير
لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان
للخلاء ذاتا تقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا
بان يفرض محيط لا حشو له لتتعرض الابعاد فيتصور منه الخلاء فالحق انه يجوز ان يصدر الجسم
من الله لانه فاعل مختار كما سيتبين يجوز ان يصدر منه الكثير من واحد واما الحكماء فلذلك
لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود
من المبدأ الاول انه علم ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته ويعقل المبدأ
ويعقل لذاته ففيه ستة اشياء ماهيته وامكان ووجوب ووجود ويعقل المبدأ ويعقل
لذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية
ويصدر من العقل الثاني على هذا النوع عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا
الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفا والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصري المفيض لارواح البشر والعلم
يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ربي
ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون

العرش او متصلا به لقوله عليه السلام من مخلوق الا وصورته تحت العرش **قال** فرع في
اقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن حادثة
ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق
من مذهب الحكماء ان ما يقابل جميع الامور الاربعة اي الحدوث والفساك وتعدد الوجود
وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا ماليا حال فان
مذهبهم ان الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود مادي وان كل نوع له اشخاص فهو
مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها وجميع
الكليات غير مدركة للجزئيات لما سيأتي تقريره في المبحث الرابع من هذا الفصل **قال**
العاشر **اقول** المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء على ان حركات الافلاك على الا
ستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم
ظاهر فانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه
الحركة المستديرة يكون التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون
بحركة ولطلب بطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا الحركة ولا يصح وصفها بالطبع
في موضعه وهو تارك له وجارد منه بالطبع لا يقال لم لا يكون ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير مهروب عنها لانا نقول الحركة ليست من
الكمالات لذاته بل انها تطلب لغيرها فان المحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته
ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن
ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل
بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز
ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع لا قسر ولان القسر انما
يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط
بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطء محركات

الأفلاك على الاستدارة إرادية فإن الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والإرادية وقد
بطل الأولان فتعين الثالث فللأفلاك محركات مدركة لما عرفت أن الحركة الإ
رادية إنما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة إما متخيلة وإما عاقلة لأن المدرك إن كان
إدراكه للجزئيات فهو المتخيل وإن كان إدراكه للكليات فهو العاقل لا الأول فقط لأن الحركة الصادرة
عن المتخيل إلى الإدراك بلا مرتبة الحس يكون الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر فالذي
لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي ومثل هذه الأغراض
الجزئية الحسية لا تخلو عن هذين ولا يجوز أن يكون الداعي شهوانيًا أو غضبيًا لأن الشهوة والغضب
يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال لا ملائمة إلى حال ملائمة وبالعكس والأفلاك
لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل
لما سبق فلا يتغير الأجرام السماوية من حال ملائمة إلى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة
ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني أو غضبي غرضها أمرًا حسيًا تخيليًا معينًا أن
يكون غرضها أمرًا معقولًا عقليًا فلا تكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست
المحركات العاقلة هي المثالي للتحريك أي لا تكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فإن
حركات الأفلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المنقضية متجددة عن
إرادات جزئية تابعة لإدراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل يكون للقوى
جسمانية فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على أجرام الأفلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية
الفائضة عن نفوسنا على أبداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على أجرام الأفلاك
نفوسًا جزئية منطبعة في مواد الأفلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة
نفوسًا مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء أن الأفلاك عارية عن
الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب إذ المقصود منها جلب الملائم ودفع
المضاد وهما محالان على الأفلاك لأنهما يختصان بالجسم الذي ينفعل وينتقل من حال الملائمة
إلى حال غير ملائمة وقد عرفت أن الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال ملائمة إلى حال غير
ملائمة قال الرابع أقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب

الحكماء وحجة الإسلام الغزالي من أصحابنا ويدل على تجرد النفوس أي على أنها ليست
بجسم ولا جسمانية العقل والنقل أما العقل فمن وجوه الأول أن العلم بالله تعالى وبسائر
البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي تتألف منها المركبات لا ينقسم لأنه لو
انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط إن كان علمًا بذلك البسيط كان الجزء مساويًا
للكل وكان العلم الواحد علمين وهو ممتنع وإن لم يكن جزء العلم بالبسيط علمًا به فمجموع
أجزاء العلم التي ليست بعلم به إن لم يستلزم أمرًا زائدًا على الأجزاء فكذلك أي لا يكون مجموع
يلزم أن لا يكون ذلك المعلوم علمًا به وإن استلزم مجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به أمرًا
زائدًا على الأجزاء فذلك الزائد إن كان منقسمًا عاد التقسيم فيه أي نقول جزء ذلك
الزائد إن كان علمًا به لزم أن يكون الجزء مساويًا للكل وكان العلم الواحد علمين وإن لم
يكن جزء ذلك الزائد علمًا به فمجموع أجزاء ذلك الزائد إن لم يستلزم أمرًا زائدًا على الأجزاء فكذلك
ثم لأنه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علمًا به هف وإن استلزم أمرًا زائدًا فينتقل الكلام
إلى الزائد ويتسلسل أو ينتهي إلى ما ليس بمنقسم فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك
العلم غير منقسم وإلا لزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فإن انقسام المحل يستلزم
انقسام الحال فيه فثبت أن محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم
ولا جسماني واعترض عليه بأنا لا نسلم أن محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم إذا كان جسمًا
أو جسمانيًا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لأن انقسام
المحل يستلزم انقسام الحال فيه قلنا لا نسلم فإنه منقوض بالنقطة فإن محلها الخط الذي هو منقسم
ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فإنه لا يلزم من انقسام
محلها انقسامها ولئن سلم أنه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم إنه لا يجوز انقسام
العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه إما أن يكون علمًا بذلك الشيء أو لا يكون قلنا نختار أن
جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم أن يكون الجزء مساويًا للكل قلنا لا نسلم أن يكون الجزء مساويًا للكل
في الماهية أو في جميع العوارض والتساوي إلا أن يتموا الدليل على أن جزء العلم إذا
كان متعلقًا بكل ما يتعلق به كل العلم يستحيل أن يكون مخالفًا له في شيء من العوارض

ولكنهم ما يقولوا ذلك الآن والأول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء
وغيره من البسائط منقسم الى اجزاء متساوية في الماهية ولقائل ان يقول انقسام المحل
انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى
فاما اذا كان لحوق الحال به من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام
الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم
من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل الخط لا من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه
من جهة التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة
في الخارج بل هو يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى
اجزاء متساوية للكل فلا ينافي الغرض وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم
بالفعل والا لكان العلم من معلومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المعلومات
غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المعلومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو ح ممتنع
لزوم المحال والمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل
لان الكثرة لا تتحقق بدون الآحاد فلا بد من اجزاء العلم من جزء واحد بالفعل من حيث هو
واحد بالفعل لا ينقسم محله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم
انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه **قال**
الثاني الخ **اقول** الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة ان العاقل قد يدرك
السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالما
بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان
يحصل فيه ماهيتاهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما
او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين
ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا تتضادان كما في التضاد
بين عين السواد وعين البياض فان الصورة العقلية لا تساوي حال القوة في

اللوازم بل مخالفة في كثير من اللوازم ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم اتصافه بهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا منتقشين في الجسم او الجسماني **قال** الثالث لو كان الخ **اقول** الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في الجسم بان يكون جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم ان يعقل العاقل العضو المذكور دائما او لزم ان لا يعقله دائما واللازم باطل لان العاقل لذلك العضو منقطع الى بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته له فلا يخ اما ان يكون الصورة الحالة في ذلك العضو كافية في تعقله لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض انها كافية في تعقله وان لم يكن كافية في تعقله امتنع تعقله دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو فيه في تعقله كان تعقله له بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن ممتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة الصورة الاولى لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد **قال** المص وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له تمام الماهية وهو مم فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجود في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر والصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة

عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية بعينها وباعتبار مقارنة
الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها
في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في
تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها تعقلها النفس لا يكون عرضا وان الصورة الحالة
في العاقلة يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة
جسمانية كانت ذات فعل يشاركه المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم
فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية
هف **قال** الرابع **اقول** الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها وليس شيء من
القوى الجسمانية كذلك لان القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكر في
باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بان كان
ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا وفصلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير
متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل و
الانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كالنفوس الفلكية المنطبعة
وهيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم
القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي
الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول اخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة
الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد
ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو
ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومين كثيرين اواحدهما
قال الخامس **اقول** الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم اختصت بمقدار
وشكل ووضع واين معين لان محلها والاجسام الطبيعية مثلا المادية فلان الجسم
مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات

الكلية اذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال
فيه بها وانها باطلان الكلية فلان كل ما هو مختص بمقدار وشكل معين ووضع معين واين
معين لا يكون كليا مطابقا لكثيرين فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا تكون صور المجردة كلية
واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور انما هي بمعنى انها مطابقة لكل واحد من الاشخاص اذا
اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عما ثوابها عن العوارض الخارجية
ولا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة
على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشتراك الا
لزم بان يقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي
جزئي مثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية
الحال **قال** واما النقل الخ **اقول** لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية
ذكر ما يدل على تجردها من النقل وذكر من القران اربع آيات ومن السنة حديثا وترق فرق
من رفق الطاهر اذا حمل جناحه حول الشيء يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الآيات
والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف
المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام
انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى اخره لا تتحلل ولا تفسد فما
دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ
للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى
احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في
القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغير ذلك والثالثة
في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها المصنف
بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملايم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء
والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي شكل

البدن ويحفظه ويكيف احواله ويبلغه الى مراتب الكمال قال اقول المتكلمون الى حدوث
حدوث النفس الملّيون لما بيّنوا ان ما سوى الله تعالى الذي هو الواجب الواحد لذاته
محدث اتفقوا على حدوث النفس لان النفس مما سوى الله تعالى الا ان قوما من المليين
جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح
قبل الاجساد بالفي عام ومنهم من يقولون حدوث النفس بعد حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه
خلقا اخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة
من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة
فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشأناه خلقا اخر اراد بقوله
خلقا اخر الروح ولفظة ثم يفيد التراخي فدل الاية على انشاء الروح وخلقه بعد تكون البدن
وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قال
بقدم النفوس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج
ارسطو بان النفوس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت
مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية
مشاركة في كونها نفسا انسانية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما
واللازم محال لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن
لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع تعدد النفس
قبل البدن وثبت ان النفس قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالابدان
فان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وان لم تبق واحدة بعد التعلق
بالابدان كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة
من مقتضيات المادة ونقض هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا انسانية كونها
مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا
العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس في تمام الماهية مع اشتراكها في

افلاطون

العوارض

العوارض وان سلم ان تكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم
مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما
والمجردات باسرها مشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع فيكون تميز بعضها
عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس
الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ قوله وعمدتكم الوثقى اشارة
الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه لا يجوز ان تتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو
تعددت النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم الوثقى في بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا
استكمل فاض عليه من المبدا نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط
لحدوث النفس من المبدا واذا فاض من المبدا نفس عند استكمال البدن فلو اتصل به
نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل لان
كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث
النفس فاثبات حدوث النفس ببطلان التناسخ دور ولك ان تقول اذا كانت النفوس متحدة
بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت متكثرة لا تكون متحدة
بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق
الامور المختلفة بها وهي متشابهة في ذواتها من غير اولوية وترجيح في البعض دون البعض
لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس
قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع
فالملزوم مثله قال السادس الى اقول المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن
وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له
لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض
بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة كتعلق الانسان بداره وثوبه

حدوث النفس

الذي يرافقه تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
عشقا لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة وسبب
تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه فان النفس في
مبدا الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها يمكنه من تحصيلها بالآلات في بدنه قال الله
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
لعلكم تشكرون والنفس تتعلق بالبدن اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث
عن القلب المتكون من لطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري
بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتثبت تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن
ظاهره وباطنه قوى تليق بذلك العضو وتكمل بالقوى للمشاعر في ذلك العضو نفعه فهي
كلمح ذلك تقدير العليم الحكيم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها
تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما
المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر
وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الملتقيتين ثم يفترقان ويتأديان الى العينين بعد
تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي الى
الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض زاوية
قاعدته المخروط سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ادراك البصر بانعكاس
صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته
سطح المرئي يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون
تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد منه تكون تلك الزاوية اضيق
فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى
المرئي ويحتمل كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط

الشعاع

الشعاع الذي قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون الابصار بزاوية تحدث
من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد خروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل انفصال
له الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار
باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى
المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول يتشوش الابصار
بهبوب الرياح قال الثاني السمع اقول الثاني من المشاعر الخمس الظاهرة السمع وسبب ادراكه
وصول الهواء المتموج المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له الى الصماخ والسمع قوة
مبثوثة في العصب المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث الشم اقول الثالث من
المشاعر الخمس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المنفصل
ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بجزء متحلل من ذي الرائحة
الى الخيشوم ومنع بان القدر اليسير من المسك يستحيل ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر على
مواضع تصل اليها الرائحة قال الرابع الذوق اقول الرابع من المشاعر الخمس الظاهرة الذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة
اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى العصب وبشرط خلو
الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي ان تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها
لتؤدي طعم ما يرد على جرم اللسان من المذوقات على ما هو عليه فيحصل الاحساس به قال الخامس
اللمس اقول الخامس من المشاعر الخمس الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغير ذلك من
الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس واستواء
كيفيته متشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن
الانفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه وقد تعدد قوة اللمس وحصرها نظرا فانه يحتمل ان يكون
فهي كثيرة كل قوة منها تدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل ان يكون قوة واحدة لها

جميع الكليات يدرك **قال** واما الباطنة **اقول** لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة
شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة واما معينة على
الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان تدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة
للمعاني وهي لا يمكن ان تدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف
والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاول
الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات وهي الخيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها
ما المتادية اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب
الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضر المحكوم به والمحكوم عليه
ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات
ولا ترتسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك سوى نوع واحد من المحسوسات
فلا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك لها جميعها اي اللون الحمرة والرائحة
الطيبة والطعم الحلو وغيرها ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ
قال الثاني الخيال **اقول** القوة الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة
للحس المشترك بالحفظ فهي خزانة الحس المشترك يجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها
عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس
كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك لها جميعا
كذلك لا تقدر عليه الا بقوة حافظة للجميع والا فيستحيل عند حضور احد الامرين عند
ادراك الاخر الالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول لقوة
غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة
لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال موخر البطن الاول
من الدماغ **قال** الثالث **اقول** القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي
قوة تدرك بها النفس المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصداقة
زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة

وادراك الكبش النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة وهذه المعاني لا تدرك بالحس
الظاهر وهذه القوة تحكم النفس حكما ما قال المص ومحل الوهم مقدم البطن
الاخير وقيل محله موخر البطن الاوسط **قال** الرابع **اقول** القوة الرابعة من
القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد
حكم الحاكم بها وهي معاونة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ
ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير
من الدماغ قال المص محلها موخر البطن الاخير من الدماغ **قال** الخامس **اقول**
القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور
وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى و
الصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب
الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها
الوهم دون العقل والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب
نوع غير القوة التي بها القبول والحفظ للامور ومحل المتصرفة الدودة التي في
وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل
هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الافة في فعل القوة المختصة
بذلك الموضع واعلم ان القوى الخمس تسمى المدركة الباطنة وان كان المدركة منها اثنتين
فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها والحقيقة المدركة للكليات و
الجزئيات النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه
القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة
ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي الالات والمراد بقولنا ان النفس تدرك
الجزئيات بالالات انها ان الصورة الحسية والخيالية والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم
وتنطبع في الالات لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها
لا ما لو كان الصور باسرها ... وكصورت النفس لزم تغاير محل الجناحين

لانا نمنع تميز الخاصين المختلفين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ
هو غير مستند الى الخارج لان الغرض ان لا يكون الى المربع موجودا في الخارج فهذا
الامتياز في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الخاصين في محل غير محل ارتسم فيه
الخاص الآخر والا امتنع الامتياز لان الامتياز لا يكون بالماهية ولا
بلوازمها لاتفاق الخاصين فيهما فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني ليحصل
الامتياز بحسب تغاير محلها فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس فهو محال
فادراك الجزئي المنقسم انما يكون بالآلات وقول الشيخ المدرك للجزئيات والاحكام هذه
ينبغي ان يحمل على ان ما يرتسم منها وارتسامها فيها هو لها الى النفس اياها وكذا اما
سند الفعل الى الآلات حيث صدر الفعل من الفاعل بتوسطها قال واما المحركة اقول
لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة والمحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى
محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى القوة
الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة
تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان الحركات الاختيارية
اربع مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير
مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع
الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على
الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث
عن ذلك التصور اما نحو جلب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى
شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى
غضبا الثالث الارادة والكراهة وهو العزم الذي يحصل بعد التردد في الفعل
والترك وقيل انها مغايرة للارادة والكراهة للشوق لكون الانسان مريدا لتناول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد
طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة

حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم قال
اما القوى الطبيعية اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي
يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان النبات
واصولها ثلثة اثنتان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ
النوع وهي المولدة للمثل وهذه القوى الثلث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل
الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فيفعل هذه القوة احالة الغذاء الى
مشابهة المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي
قوة توجب زيادة في اقطار البدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي ليتم به
النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم
وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان
الصانع اذا زاد في الطول ينقص في العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم به النشو خرج
به السمن فالنامية والغاذية يشتركان في الفعل فان كلا منهما يفعل تحصيل الغذاء
والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت
زائدة فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد
الهضم التام وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم
وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر وانما
احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تفيض من مبدئها على الابدان المركبة
بحسب قربها من الاعتدال او بعدها عنه ولا فضل الاوفق منها الى الاعتدال ما بالطبع ويتشعب
من كل نفس ما يليق بها فاعلم مناسبة للحياة بكون الحياة اقرب لما وخاصة لقواها
وهي الحرارة الغريزية والحرارة تستدعي تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب
وتعينها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد
المزاج سريعا وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فجاءت الطبائع في افضل حالات

بالطبع

موع يتخذ ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه ليخلف بدل ما يتحلل
ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام
دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانا شاء الله بقاءها فيه
ولم يمكن ابقاء الشخص ابدا فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد كما يستحيل
اجتماع اجزائه لبعدها من الاعتدال وسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما يتعذر
ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه خلق الله تعالى في البشر قوة تفصل من المادة
التي تحصلها الغاذية وما يعده مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك
النوع الى ان يتم الشخص فاذا النفس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ
بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله وتخدم
القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخر الجاذبة والهاضمة
والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موضوعة في جميع الا
عضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس
حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يرد عليها بالعكس فيكون قسرية اما بقوة دافعة
من فوق او جاذبة من المعدة والاول باطل لان الغذاء ينجذب الى المعدة من غير ان يدفعه
دافع اليها فتعين الثاني ولهذا تجذب المرئ والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير
ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا تخرج الحلو بالقيء بعد غيره و
ان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول وبعيدة العهد بانقطاع
الطمث عنها يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء
فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد
وتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم تكن قوة جاذبة في كل عضو لما اختص بخلط
خاص واما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية الى العضو

فعل

فعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالته
الى ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاولى مبدأها في الفم وهو
عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل ما لا تنضجه المطبوخة
وتمامها في المعدة وحينئذ يصير الغذاء شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا
الثانية في الكبد وحينئذ يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الا
خلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في
الاعضاء وحينئذ يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو واما الماسكة فهي التي تمسك
الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها في المعدة الاحتواء تشمل الغذاء بحيث تماسه من جميع
الجوانب ولا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب
امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا
يجود الهضم ح وفعلها في الرحم انه تحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولولا الماسكة
لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا افعال سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع
الفضل والمهيا لعضو اخر والدليل على وجودها ان الانسان يجد المعدة عند
التبرز كانها تنتزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها
ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة قال السابع اقول المبحث السابع في بقاء
النفس العاقلة الناطقة بعد الموت النفس لا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من
النصوص ونحوها وقال الحكماء النفس الناطقة غير فانية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس
الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها
غير منطبعة في جسم يقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية
بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن
الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء
بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد فيلزم ان يكون المحل نفسه موصوفا

بالفساد والباقي بالفعل لا بد عند الفساد ان يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون
محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذا في الشيء امران مختلفان فيلزم تركيبها
من امرين اي محل الفساد بالقوة ومحل الباقي بالفعل وكل من الامرين جوهر ضرورة كون جزء
الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض
على هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا
لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا
يلزم ان يكون جسما وايضا النفس حال كونه مركبة باقية بامكان الفساد ولا امكان الفساد
لما لم يوجب كون النفس مركبة كذلك لم يوجب امكان الفساد ان يكون كذلك واجيب عن الاول
بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وهو يستدعي محلا ثابتا
واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب ان يكون باقية بعد وقوع
الفساد بالفعل لما مر لانه اما ان يكون ذات وضع او لا والاول باطل والا يلزم ان يكون
جسما او ان يكون ذات وضع جزء لما لا وضع له وكلاهما محالان والثاني اما ان يكون موجودا
بانفرادها او لم يكن فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما سبق فكانت هي النفس وقد فرضناها
جزءا منها هف ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان
الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير فيها او لا والاول محال والا لكانت محتاجة في وجودها
الى البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها وقد سبق بطلان ذلك والثاني يلزم ان يكون باقية بما هي
مستعدة للوجود منه واستحالة الجسم لا يكون الة لها او حافظا للعلاقة معها بالموت
لا يضر جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث ان كلا منهما من الامكان السابق وامكان كانهم
الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مركبة لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجود فيحل حدوث
النفس محلا لامكان حدوث النفس اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي كان
نفس مدبرة متصرفة فيه فصار كاملة يحدث النفس من مبدئها فحصول هذا الاستعداد
فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر
فسقط عنه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات

بل من حيث انه مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز
ان يكون محلا للامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين عن
البدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا للامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون
محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث
النفس من حيث هي مدبرة متصرفة ولامكان عدمها من حيث كذلك لكن امكان حدوثها
من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس
من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس
من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث هي
جوهر لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفائها من حيث هي هي لان
انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفائها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع
لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فلا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس
لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان
السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة و
شقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله بانه واجب الوجود وحده وبصفاته وجوده الى ان
ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شيء خلقه وبقدسه وانه عن النقائص و
تنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات البدنية منزهة عن متابعة
الهوى المستعقبة للاخلاق الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات
الرديئة التي توجدانها بغيرها كاملة بشرائطها جامعة للفضائل العلمية والخلقية
منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية
وان كانت النفس جاهلة بالله معتقدة للاباطيل التي اعتقدها من اثبات الشريك والصاحبة
بما يجب تقدسه وتنزهه عنه ثم تمنت بادراك جهلها واشتياقها لتلك المعارف الحقيقية
وياسها عن حصولها خالدة محلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب الحالة فالنبي ياليتنا
نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوده وصفاته

بم هدي الحم

كما ذكروا اكتسبت من البدن هيئات كريهة واخلاقا ذميمة وملكات رديئة لكن لعدم
اما طيل في اللغة عارضية بميلها الى ذاتها وبعذر حصولها لها مع تحسست برسوخ تلك
الملكات ودوامها فيها حتى يزول وتخرج عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من
السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قال الكتاب الثاني في الالهيات

اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر
فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول
في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني التنزيهات الثالث التوحيد
الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور
فهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فان صريح العقل جازم على تقدم وجود
المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه
بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه
فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
لا يقال لم لا يجوز ان يكون شان ماهية كل منهما مؤثرا في وجود الاخر وماهية احدهما
مؤثرة في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل منهما مؤثرا في الاخر ولا يلزم تقدم
الشيء على نفسه لانا نقول لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء
لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر ماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثاني
ماهية الاول على التقدير الثاني ووجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور
لا في غيره والصال الكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لا نعلم بالضرورة
ان علة الوجود يجب ان يكون موجودا قبل وجود معلولها قيل لا بد يتقدم المؤثر
على اثره لكونه محتاجا اليه والمحتاج الى الشيء يحتاج الى كل ما يحتاج ذلك الشيء اليه فلو كان كذلك
لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه و

الاشهر

نكرر

الى المحتاج

ليس

وليس كذلك فانه اذا فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد
بعدم المؤثر على ان يستمر الاحتياج اليه فلا بد من اثبات بطلان التسلسل وصحته
وفساده قال الامام ان الكلام ومقولنا استمر وجود المحتاج عند وجود المحتاج
اليه وعدم ما يحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة
البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة قلنا نعم لكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل
جزءا منها ويجوز ان يتخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة
وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذا كانت واسطة بينه وبين بقية
العلل فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم ولقائل ان يقول ان
اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة
البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض العلة القريبة مع عدم
العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا
كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها
في نفس الامر وان اريد انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
فلا نم لزومه ايضا على التقدير وان ذلك التقدير محال وعدم لزوم وجود المعلول
على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون
المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك
التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير
واما التسلسل فهو ان يترتب معروض العلية والمعلولية في سلسلة وكل واحد من معلول
يعني الى غير النهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل لا الى غير
النهاية فلنفرض جملتين احدهما من معلول معين من الاول من المعلول الذي قبله و
سلسلتا الى غير النهاية فان اسقطنا من الجملة الثانية الاول بالتطبيق من الطرف

المحتاج اليه

وجود

ذلك

المتناهي بان ينطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو اول الجملة الاولى
فيكون الناقص مساويا للزائد هذا وان لم يستغرق الجملة الثانية الاولى فالتطبيق
على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى انما تزيد
عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية فان قيل لا نسلم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق
الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق
لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم ارتباط غير المتناهي على غير المتناهي في وانا المحال
انما يلزم من المجموع مجازا ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال
وايضا هذا منقوض بالحركات التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيين عند القائلين
بالتطبيق فالحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على
امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض
العقل فنفرض ههنا الانطباق ولا نلتفت الى عجزنا عن توهم الانطباق او نقرره فنقول ان
امكن الانطباق المفروض استغرقت الثانية الاولى لزم تساوي الناقص والزائد وهو محال
وان امتنع الانطباق ولم تستغرق الثانية الاولى كان علته عدم الانطباق تفاوت
الجملتين فقط فان امتناع الانطباق حاصل من حيث انهما تحت الكم وهو العدد لا يكون الا
بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه
محالا اما على تقدير كون كل من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال
على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه
الا كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب اما النقض بالاشياء
المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد لان الجملة من حيث هي غير موجودة بل
الموجود واحد من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء
الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها لحصول ارتباط بعضها ببعض في
الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على كل من الجملة الزائدة شيء من درجته
استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الذي ينطبق على غيره فلا يعلم تفصيل الزائد

الى عجز الوهم عن الانطباق نسخه

لكن

بمجموع

جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد يحقق
مما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم في الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها
ترتيب طبعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين
الثاني مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا
محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سببا لنفسه والا لزم تقدم الشيء
على نفسه ولا كل واحد من اجزائه فان المجموع لا يحصل بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل
في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة
للمجموع لان المجموع كما يتوقف على الداخل عليه يتوقف على علله فيكون سبب المجموع خارجا
عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بغير ذلك السبب الخارج عنه
والا يكون فيكون بعضها مستغنيا عن الغير الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع
بل مع ذلك البعض المستغني عن الغير الخارج هف ولا يكون ذلك الغير الخارج عن مجموع الممكنات
المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا كل ولا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج
الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة
ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا من المجموع
ولا يكون وايضا انه يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في
وسطها يلزم ان يكون معلولا هف وان كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون
طرفا فينقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة
محالا فان قيل ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا قلنا المؤثر في المجموع الاحاد
التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالاحاد الذي هو المؤثر الكل من حيث هو كل
فهو نفس المجموع فممتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان
اريد بالاحاد الذي هو المؤثر ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر
واحد وهو ممتنع وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه فان قيل
ان اريد بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون

الآحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا
واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فمسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة
للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل
احتج بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي لا تفتقر في التأثير الى معاون لا يكون منه
والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون بعض الآحاد بالضرورة لان العلية
متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان كل واحد من الآحاد لان كل واحد منها موقوف بالتمام
على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان
تأثير ذلك البعض لمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تأثير علته واحتج على تقدير
ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض
من حيث يتقوم الآحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من البعض من هذه
الجملة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بعلة ذلك البعض
من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها وفي ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول
الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو حصل لحصل المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كونه علة مستقلة
حصول المعلول عند حصوله فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية لما ذكرنا قال الرابع الآحاد
لا بد اما ان يكون لها وجود زائد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول فانا لا نسلم انه لا يجوز
ان يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان الآحاد من حيث هي موصوفة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان
يكون الآحاد من حيث ان كل واحد منها موجود بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي
موصوفة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون لمجموع الآحاد من حيث هي موجودات
علة لوجود المجموع من حيث هي مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك
ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك احتج بان الآحاد من حيث
هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجود تمام وجودات الاجزاء ولا شك ان
وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد مقوم لوجودات الاجزاء متغاير

للكل وهي ... وهو انها مفتقرة الى الكل والكل الى الآحاد والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة
ولا يجوز ان يكون علة وهو انها بعض الآحاد الموصوف والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة
وموقع ولا الداخل فيها لان اي داخل فرضت علته اولى بان يكون علة للآحاد باسرها فتعين
ان يكون خارجا ويكون واجبا وتنقطع به السلسلة كما ذكرنا قال الثاني اول المحدث السلسلة
في الزمان على وجود ذات واجب الوجود ويدل عليه وجهان الاول باعتبار الحدوث والثاني با
عتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث
ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث موجود بعد ما
لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فهو بالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة
انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او
واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلاثة تعين احد الاخرين واذا
كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم القلب واذا
كان في دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن
وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود لا بد ان يكون واجبا لذاته او منتهيا
الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل اما الثاني فلا شك في وجود موجود فذلك الموجود
اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود
واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا
يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما قال الرابع ... تعالى يمتنع ان يكون سبب الممكن
واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما مر من ان الوجود
زائد في الممكن وفي الواجب اذ لو كان الوجود زائدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى
الذات في الذات غير فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن
له سبب فسببه اما الملاق وجود الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات
و غير صفة فان كان سببه ... يلزم تقدم ... على وجوده فيلزم تقدم الشيء على
نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر وكونه موجودا امر ثابت ان كان غير

ومنوع بالحدوث وان شئته مسابقا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هف لانا نقول من شأن
ان ذاته من حيث هي موجب وجوده فلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجوب على نفسه
ولا كونه موجودا مرتين على تقدير السبب بل اما والحاق وجوده عن ذاته فلم يحتج الى السبب
فسقط المعارضة **قال** الثالث **اقول** المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء
والغزالي منا وضرار من المعتزلة انه ليس في الطاقة البشرية لا يمكن معرفة ذات الله تعالى لان
معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكلاهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصور
بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرف المستفاد من النظر اما بالحد او بالرسم
وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت والتركيب
منتف عنه تعالى ولذلك لما سأل فرعون موسى عن حقيقته تعالى وما رب العالمين فان
كان السؤال بما هو انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى عم بذكر خواصه وصفاته حيث قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته لا تعلم الا بذكر
صفاته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه له فرعون فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون
اني سألته عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتفطن موسى عم
لسان غلطه وجهله وذكر صفات يعرفها بهن فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون
من غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عم صفات اخرى واشار الى ان السؤال عن حقيقته
ليس من دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون و
اما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه تعالى اما السلوب كقولنا ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تعالى مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا
قادر وعالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا
انها امر يمكن التأثير في الفعل على سبيل الصحة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم
منها ليس الا هذا الاثر وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه
الاحكام والاتقان في الفعل فاما حقيقة ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا

ان يكون ثم

ضرار

الاثر

الاثر فقد تبين ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان يكون معلومة
فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طرق الاكتساب
ان لا يعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة
ثبت ان لا يعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نسلم ان الطرق والمعرفة
منحصرة في البداهة والنظر فانه يجوز ان تعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات
الذميمة والزعم المتكلمون بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة
والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم الوجود الخاص والوجود المعلوم
هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض **قال**
الفصل الثاني **اقول** لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر
فيه مباحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الثالث
في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث
الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية لانه لو كان
حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتهما
المشتركة بينهما مضافا اليها فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له ان كان
ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فاختصاصها دون غيره مع
تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان
كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز لذاته كان الموجب على الكلام الى ذلك الملاقي الموجب فان
موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم ترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم
التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز غيره كان الواجب محتاجا في هويته و
تعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هف **لا يقال** الصفة المميزة لذاته
اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى من حيث هي فلم يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غير المماثل حتى يلزم التسلسل
ولا عدم المماثل حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه
بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين

دون غيرها لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فيكون متاخرة عن نفس تعين الذات
ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا تقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان
الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا
عن تعين علته لم يقتض تعين علته قوله لو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي
معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتناقض لوازم الامثال واللازم باطل بالبطلان فا
الملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المقتضية للاختصاص لازمة للصفة
المقتضية لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان
فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به الامتياز عدمي سلبي وهو انه ليس غيره
اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو هو بعد حصول
الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تع تساوي سائر الذوات على كونه ذاتا اذ
المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون
ذاته مساوية لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على
اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات الشيء و نتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا
وينقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فح ان ذاته مساوية لغيره في كونه ذاتا
ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم
وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
قال المص لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب
اشتراك المعروضات و تماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته تع هو عين المشترك لوجود
الممكنات ويتميز ذاته التي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعلم عروضه لغيره وقد سبق
القول فيه فلا حاجة الى اعادته قال الثاني اول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه
الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جمهور
المجسمة اتفقوا على انه تع في جهة والكرامية اي اصحاب محمد بن الكرام اختلفوا
فقال محمد بن الهيصم انه تع في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين

العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمس الجهات
واثبتوا له الجهة التي هي فوق مكان غير وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش
كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا انه مماس على صدره وقالوا بمجيئه وذهابه واحتج المص
على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على
نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية قوله اعم من هذا فنقول لو كان الله تع في جهة وحيز
فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا
هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو حقير بالاتفاق وايضا لو كان الله تع في جهة
وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في
تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدير ذلك القدر ممكن ومحتاج الى المخصص
ومرجح وهو ح والمراد ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تع وهو ليس بح والاولى ان يقال
لو كان الله تع في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وكل ذلك ممتنع في حق الواجب لان وجوب الوجود ينافي هذه
الامور قال احتج اول المشبهون انه تع في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل
اما العقل فمن وجهين الاول ان الضرورة العقلية شاهدة بان
كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة
الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى
الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض
والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني
ان المجسم يقتضي المباينة لكونه موصوفا قائما بنفسه والله سبحانه يشارك الجسم في كونه
موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما
النقل فالآيات المشعرة بالجسمية والجهة مثل قوله تع والسموات مطويات بيمينه وقوله تع
خلقت بيدي وقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله تع الرحمن على العرش استوى وغير ذلك من
الايات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نم ان كل موجودين لا بد ان يكون في

والجهة

سارياً في الآخر أو مبايناً له في التحيّز لجواز أن يكون مبايناً له في الذات والحقيقة لا في الجهة
ويمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه بأنه لو كان بديهة العقل شاهدة
بأن كل موجودين لا بدّ وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه في الجهة لما اختلف
العقلاء فيه أجيب عن الوجه الثاني بأن الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة
والله سبحانه لا يشاركه في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة
وأجيب عن الآيات المذكورة الدالة على التشبيه وما يظاهرها بأنها لا تعارض القواطع
العقلية التي لا تقبل التأويل لعظمتها وجب إما أن نفوّض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب
السلف وقول من أوجب الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وإمّا
أن يؤوّل كما هو مذهب الخلف وقول من عطف قوله والراسخون على الله والتأويلات
مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء **قال أقول** المبحث الثالث في نفي الاتحاد
والحلول أما الاتحاد فهو أنه كان شيء واحد بعينه صار شيئاً آخر وهذا معلوم بطلانه بالضرورة
والذي يدل على امتناعه أنه لو اتحد الواجب بغيره فإن بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما
بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وإن لم يبقيا موجودين بل وجد الثالث
إما أن عدما ووجد ثالث فليسا متحدين لأنّ المعدوم لا يتحد بالمعدوم وإن عدم أحدهما
وبقي الآخر فإن كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الأول لم يتحقق الاتحاد أصلاً وإن كان المعدوم
هو الأول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد لأنه لم يصر الأول الثاني على تقدير الأول
قيل لا نم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لم يتحدا وإنما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين
وتعيّنين وهو ممنوع فإنه يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعيّن واحد كالجنس والفصل
أجيب بأن الوجود الواحد والتعيّن الواحد اللذين صارا موجودين ومتعيّنين به
إما أن يكون أحد الوجودين الأولين وأحد التعيّنين الأولين أو وجوداً ثالثاً وتعيّناً
ثالثاً فإن كان الأول يلزم انعدام الآخر بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وإن كان الثاني فلا بدّ
إما أن يكون كل من الوجودين والتعيّنين الأولين باقياً أو لا والأول يوجب أن يكون
الشيء الواحد موجوداً بوجودين وتعيّنين متغايرين وهو ممتنع بالضرورة والثاني يوجب إما انعدام

أحدهما

أحدهما وكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين وتعيّنين وأما انعدامهما وحدوث
ثالث والأول محال والثاني يلزمه نفي الاتحاد ولا يمكن أن يتحد الوجودان والتعيّنان
وإلا يلزم الوجود والتعيّن موجودين ومتعيّنين وهو محال وأما الثاني وهو الحلول فلأن المعقول منه
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والممتنع الحلول
بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فإنه
حكي عن النصارى أنهم قالوا الحدث الأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس والحدث
ناسوت المسيح واللاهوت وحلّ اللاهوت في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة أنهم قالوا
إذا انتهى العارف في نهاية سيره إلى الله تعالى انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة
هي الفناء في التوحيد وقالوا إن الله تعالى يحلّ في العارفين فإن أرادوا بالاتحاد والحلول
ما ذكرناه فقد بان فساده وإن أرادوا به غيره فلا بدّ من تصويره أولاً لينظر في صدقه
به نفياً أو إثباتاً فإنه لا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصوره على ما هو الحق **قال أقول**
المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث به تعالى اعلم أن الصفة للشيء إما أن تكون متقرّرة في الموصوف
غير مقتضية للإضافة إلى غيره كالسواد للجسم والسكون والحسن وإما أن تكون متقرّرة في الموصوف
مقتضية للإضافة إلى غيره وهذا القسم ينقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه مثل القدرة
على تحريك جسم ما فإنها صفة متقرّرة في الموصوف بها يلحقها إضافة إلى أمر كلي من تحريك أجسام
لزوماً أولياً ذاتياً وبواسطته تدخل تحتها زيد وعمرو وفرس دخولاً ثانياً فإن تعلق الإضافة المعينة
بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلقاً بالذات فإنه لو لم يكن تحريك أصلاً في الإمكان ولم يقع
إضافة القدرة إلى الحركة أبداً لم ينتف ذلك لكون القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير
بتغير أحوال المقدور وعدمه ومن الأشياء الإضافية ما يتغير بالإضافات الخارجية والسبب في ذلك أن
القدرة صفة لها إضافة إلى أمر كلي لزوماً أولياً ذاتياً وإلى الجزئيات بعد تغير وتغيرها
بتغير الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وإلى ما يتغير بتغير المضاف إليه مثل العلم
فإنه صفة متقرّرة في العالم الموصوف به يلحقها إضافة إلى معلوم معين بتغير المعلوم
فإن العلم بأن زيداً ليس بموجود ثم يحدث زيد فيصير العلم بأن زيداً موجوداً فيتغير بتغير

القدرة صفة لها إضافة إلى أمر كلي لزوماً أولياً ذاتياً والى الجزئيات ... الأولى ... بعد تغير ... أن يتغير ... القدرة ... أصالة ...

الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم شيء ما يحيط للاضافة به حتى ان العلم المضاف
الى معين كلوح لم يكف في ذلك بان يكون علما بل يكون العلم بالنتيجة علما مستتبعا لما يلزمه
اضافة متانقة وهذه النفس يصح لها اضافة بمحل مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة
يحققها الشيء مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا يكون متقررة في الموضوع
بل متقضية كالاضافة الى الغير مثل كونه يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم
فانه هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف بها ذو هيئة مضافة
لا ذو اضافة محضة واذا عرفت هذا فلنرجع الى تحرير ما في المتن فنقول صفات البارئ تعالى
الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات
اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية
كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل اطلاقا الكرامية فانهم جوزوا
تغير صفاته الثالث وهو الوجه الاول وهو ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهكذا لان المقتضي
لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا
والشيء منتفيا الثاني انه كل ما يتصف البارئ تعالى به فهو صفة كمال لامتناع اتصافه بصفة
النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال لو صح اتصافه
بمحدث لصح اتصافه به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وهكذا لانه لو لم يكن قبول الذات تلك
الصفة المحدثة من لوازم ذاته لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فيكون للذات
قابلية لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم
الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد ان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته
او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته
او منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه تعالى بالصفة
المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة موقوفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف
الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة موقوفة على وجود المنتسبين فصحة

الفاء

اتصاف الذات بالصفة موقوفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف موقوفة على صحة
وجود الموقوف عليه فيمتنع وجود الحادث في الازل وهو صحيح لان الازل عبارة عن نفي
الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف
بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو
كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب و
الدليل يتم بدون التعرض لعكس النقيض فاذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت
ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث لان الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث فالله تعالى
لا يتصف بالحوادث فيه قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها و
لا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان هذه
الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها
صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة
الاتصاف بها موقوفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف موقوفة على تحققها وتحققها
موقوف على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف لها غير موقوفة على صحة وجودها
فان صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف على صحة وجود المقدور لذاته فان امتنع وجود
المقدور لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه الرابع المقتضي للصفة
الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة
الذات ولوازمها الى الحدوث الحادث مع ذلك الوقت او ما قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك
الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت يوجب ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضي
للصفة الحادثة وصفا آخر محدثا فيتسلسل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل
وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر محدث
كان الواجب مفتقرا في صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمعترض
اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان قال انه تعالى لا ينفعل عن غيره و
لكن لا يلزم من عدم الانفعال عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز ان يقتضي ذاته

لكونه

فيه انه لا يلزم ... وجود ... الذاتي ... عن وجود

الوجه

صفات متعاقبة كل واحد منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل
عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال
من ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فلان تعالى موالكم كل ما يصح اتصافه به من صفة
كمال العلم ومسلم انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يلزم الخلو عنها نقصا اذا لم يكن الصفة
الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا نسلم نقص فانه يجوز ان يتصف ذاته بصفات متعاقبة
كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة الالهية بذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون
الكمال مطردا ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا في الكل واحد من تلك
الصفات المتعاقبة يجوز ان يكون صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص والخلو
عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت
الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل
ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند
انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي هي تعقبها وهو مختص بها واما على الثالث فبان
يقال الملازمة ممنوعة واما الازم انه لو صح اتصافه بمحدث صح اتصافه به ازلا فان امكان
الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة المحدثة لم يكن امكان الاتصاف بالصفة
المحدثة قبل امكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف على الموقوف عليه وامكان الصفة
المحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او بوقت معين
وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع فبان تعالى المقتضي للصفة الحادثة
الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق الارادة به بوقت
معين مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين الاول انه تعالى
لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا
يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى والثاني ان الصفات القديمة يصح قيامها
بذاته تعالى لكونها صفات او معاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لا يصلح ان يكون
عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات العدمية فان

صح

صحة الاتصاف وحينئذ فالقدم العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للقيام الوجودي والحوادث
تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركتها
للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في
الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة
بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة بها الخصوصية
او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان
العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف ولكن
انه لا يصح قيام الحوادث بذاته والمعتمد عندنا ان يستدل بامتناع التغير عليه واستحالة
الانفعال في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال الخامس اقول المبحث الخامس
في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان
والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية
حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد
في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع وان اصحابنا قالوا اللون
جنسية انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال فاتصافه ببعض دون بعض يفضي الى
افتقاره الى مخصص وهو محال فلو اتصف بشيء منها واذا كان كذلك لم يكن الكمال بثبوت البعض اولى
من الكمال فوجب ان لا يتصف بشيء منها ثم قال ولقائل ان يقول يدعي ان البعض ليس اولى من
البعض بحسب الجزء ام بحسب العقل والاول لا دليل فيه من الدلالة عليه لانه يجوز ان يكون
ماهيته وذاته تستلزم لونا معينا من غير ان نعرف لمية ذلك الا ببيان دليل والثاني
مسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا بذلك المعين عدمه في نفسه ولقائل ان يقول
التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز
ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة
الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون تنكرونها واحتجوا بان اللذة
والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو منفي عنه تعالى

هذا ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتقد
ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهو داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون
موجبا للملتذ به فيلزم ان اوجد لان الداعي الى الايجاد مثل ذلك مقصود ولا مانع لكن
الايجاد الذي … وان كانت حادثة كان محلا للحوادث والحاصل … ان كل من تصور
في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله اعظم
الكمالات وعلمه بكماله من اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ وان سلمنا ذلك عظم اللذات
قال الامام والجواب انه باطل باجماع الامة ولجواز ان اللذة والالم من توابع المزاج
لا نشرع السكوت عنهما عليه واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهو داعية الى الفعل
الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به فيلزم ان اوجد لان الداعي الى الايجاد قبل
ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ
من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد مغايرا للداعي الى اللذة او كان داعي الايجاد
القصد … لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي
الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس له داع
ولا يلزم من هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس يصح ولا
منفصلا … ان يكون علمه فاعلا للذة وذاته قابلا لها … ان اللذة في حقه … علمه
بكماله وتقرير الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه ليس
منفعلا لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يقتضي عدم اطلاق لفظ اللذة
والالم عليه لا نفي كل صفة لا تقتضيها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى به اما المعنى
الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل في الالم عنه لا الحاجة الى البيان لان الالم ادراك …
ولا منافي له قال الفصل الثالث اعلم انما شرع من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في
التوحيد احتج الحكماء على انه ليس لمفهوم الوجود الا واحد بان وجوب الوجود نفس ذات الله
فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين فيلزم التركيب فيكون ممكنا
هذا خلف ومنه بطلان الامتياز بالتعين لان الوجوب التركيب الماهية احسن

بدبع

موجبا

بذلك ما يقولون

وقال … فالاجماع حاصل

بانه ما ادعى المص ان الامتياز بالتعين يوجب التركيب الماهية بل ادعى التركيب وهو
كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود لم يكن ذاته علة له وان يمتاز بتعين زائد على
نفس وجوب الوجود بالضرورة فيكون واجب الوجود للتعين فمنه امران وجوب الوجود
الذي هو نفس ذاته والتعين الذي يمتاز به عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولا لازم
ذاته والا لم يتحقق اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هذا
قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما
به الاشتراك ومما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة
هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فاذا استلزم الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا
وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية … هو لم يكن واجبا فيقال
عليه هذا انما يدل على كون الوجوب صفة ثبوتية وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهية
او خارجا وكلاهما باطل على تقدير لانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الشيء لسائر الماهيات
ومخالفا لها في الخصوصية … ماهيته … هيئته بوجوده ان كان واجبا
كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته هذا خلف ونقول
على كون التعين صفة ثبوتية زائدا … وايضا هو معارض بان واجب الوجود …
لا يمكن … الموصوف ومحال … الموصوف … مغايران واما ان لا يكون بينهما
ملازمة … كل واحد منهما عن الآخر ممكن … الوجوب عن الوجوب
وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل
واحد منهما مفتقرا الى الآخر … امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجوب …
… موجودا واحد هذا ولا جواب عنه الا بقولنا الوجوب مقول على الواجب
والممكن بالاشتراك اللفظي فقط ولو كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا
على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب المحصل … الا لزم التركيب
من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان تميز الواحد عن الغير على ذلك لانه قد يتميز

ووجوب الوجود

المراد بالهوية ما به الامتياز

ان كلام كتب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير
هف فيه نظر لان الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اعني اذا كانت
هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير
بل يلزم كون الهوية غير واجبة بالفرق فانها انما تكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال
ان الاول الوجوب صفة هي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده
والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي بطل على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب المحمول على العدم
فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا والواجب لذاته اولى
ان يكون ممكنا اعني لما مضى وعدم الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن
في الوجود ممنوع بناء ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمذهب الذي هو اليه اخيرا
ان الوجوب بالذات مقول على الوجوبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من طلع الحيرة
فانه من غاية التحير لا يدرك الى اي شيء تتاخى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام
ما لا تخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل
ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا
للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصيتان اللتان بهما يتميز كل واحد من الاخر لا يكون داخلا
في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا لا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك
فان كانت تبع كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موصوف ممتاز عن الاخر و
ان كانت تبع لمن هو ممكن وان عرضيا لهما او لاحدهما معروضة فانه لا يكون واجبا لا تعلل الواجب
لذاته بهو المعنى المشترك وهو طل لانا قلنا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو
مشترك من غير مخصص بل اشتراكه عارض فقبل المخصص سلبي وكل واحد منهما محصل
فانه ليس الاول فلانه شيء لا يحصل الا بعد حصول الغير وح لو كان كل واحد هو هو
بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه اخر يدل على نفي التركيب ان الوجود الخاص المتصف
بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين
اثنين فان كان تمام حقيقتهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الاخر

خارجه

(هامش: كانت ـ كانت ـ اي كلام الملخص)

٢

(هامش: اي حاجة للعلة ـ كل شيء كل واحد منهما ـ مع حقيقتها ـ الضاحك ـ سعدانه)

خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليهما فان كان في كل واحد منهما من حيث هو
موجود فيمتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصيات
لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع الخصوصية ولافتقر ما له
تلك الخصوصية الى الخصوصية الاخرى فلا يكون واجبا ولو كان علة الخصوصية الذات
من حيث لم يوخذ منهما الا واحد ولكان مخصصا مثل تلك الخصوصية لان العلة لا يتخصص
وتعيين مثل المعلول فيكون لها خصوص لغيره ويلزم الدور او التسلسل او افتقار احد
الخصوصية الى الغير فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان
داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو مح
وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واحد الوجود وان كان عارضا
لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج الى الغير ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف والتالي يلزم
ان يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون
له وجود وماهية وجه اخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقرير مقدمتين الاولى ان
الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد
يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض
في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعتبار
والمتفقان في ما هو مقوم يسميان بالمتفقين نوعا من فلا حقيقة فيه احدهما ما يختلف
والثاني ما يتفق فيه واحكامهما اما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او
مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما
لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق
والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان
متقابلان وهذا منكر فانه يستوي ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين
لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون
ما يتفقان فيه عارضا عرض لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض

١٣١

لهذا الحجر وهذا الفرس عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الموجود
مفهوم لهما من حيث انهما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية واما ان يكون
ما يحملان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا الفرض منكر كالانسانية المعروضة
لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقولة
لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من التشخصية وماهيتهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون
سببا لصفة من صفاته كالاثنينية الزوجية التي منها وان صفة الشيء قد يكون
سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة
كالتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة
التي هي الوجود للشيء انما هي ماهيته التي ليست هي الوجود او سبب صفة اخرى لان السبب بسبب
متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية
والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون
بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول معنى
شأن واجب الوجود موجود وانه موجد للوجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشيء
اذا كان متعينا لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان كان تعينه لذاته اي لانه واجب الوجود اي تعينه
عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذاته اي
لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر اخر اي تعينه
غير كونه واجب الوجود فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود ١
الواجب لازما لماهيته غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود
يكون ماهيته او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون
الوجود الواجب لازما لماهيته غيره او لازما لصفة وهو محال لانه يلزم ان يكون الوجود بسبب
ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها لان التلزم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم
او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او جزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى

بعد

تقدس كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب
ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين
الصفتين وهو ان يكون الملزوم علة اللازم او جزء من علته او يكون الملزوم واللازم
٢ معلولي علة واحدة يلزم ان يكون الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود
عارضا للتعين فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك
الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان الوجود عارضا للتعين لا يكون
علة للتعين والا لكان لازما له فيكون لازما له فيكون تعينه لغيره فيكون عارضا
٣ منفارا فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا
لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع
٤ ان يتعين وجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين
عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه
والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين
وإلا ان يكون التعين علة لعروضه والا لكان لازما له لا عارضا فيتعين ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب
من حيث طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وهي اما ان
يخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين
اخر خصصها اذ لا يمكن عروضها التعين بعد تخصصها فان كان الاول يلزم العلة على خصوصية
ما لذاته كذلك وهذا محال كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين
المعلول فلما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب
الوجود تعين كون تعينه عين كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا
وهو المطلوب واجب المكهوه على ان الاشياء يوجد من لا انه لو فرض الحاق لا يستوي
الممكنات بالنسبة اليها اي يكون جميع الممكنات معدومة بالنسبة كلها ولا علة لها لان علة المعدومية
الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المعدومية والامكان وصف مشترك

بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على
جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد
منهما موثرا فيه او يكون احدهما موثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير
ان لا يكون واحد منهما موثرا فيه فلانه حينئذ يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير
ان احدهما موثرا فيه فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السوية فوقوعه
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا
يكون واحد منهما موثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة
الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات وان كان كل واحد منهما موثرا فيه يلزم
اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض
الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المطلوب
الثاني لو فرضنا الهين فاذا اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض
ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما
ان يحصل مراد احدهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو مح او لا يحصل مراد كل واحد منهما
فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو مح او يحصل مراد احدهما فيلزم عجز الاخر
وعجزه ان كان ازليا لمحالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده وهو المخلوق
الازلي مح فالعجز عنه ازلي مح وان كان حادثا فهو مح لان هذا انما يعقل لو كان قادرا
في الازل ثم زال عنه وذلك يستدعي زوال القديم وهو مح وان لم يمكن للاخر ارادة
سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه
لو كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح
من هذا فعل الحركة بدلا الاخر ومن الاخر فعل السكون بدلا هذا فما لم يقصد كل الى الفعل
لا يقدر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم كل على الاخر اولى من العكس فاذن
يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد ويجوز التمسك في اثبات
التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير موقوفة على ان الاله واحد

مكونه

اي لو كان هو الموثر فيه دون الاخر

انهما

تكون

جمهور المتكلمين

قال الباب الثاني اقول لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته الثبوتية
وذكر فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات
الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى عالم والثالث في الحيوة
الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جميع المليين الى ان تاثيره في العالم
العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كلزوم التسخين للشمس
بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادر مبني على حدوث العالم وابطال حوادث
لا الى اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ومتعلق الصحة
هي القدرة وانما يتعين احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها
الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة
والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة
ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بان علته العلم القديم وكون الارادة
علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا
الفعل انما يحصل بعدهما حتما عنهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو
لازمه لا يدعوا الا الى معدوم والعلية بديهي والحجة على انه تعالى قادر ان وجود العالم بعد
عدمه ينافي كون تاثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم حادث فالثاني
الثاني بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في وجود العالم على شرط
حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم يتوقف على شرط
اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن الموثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط
حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او يتوقف على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود
العالم على وجود شرط حادث فينقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا
نهاية لها وهو مح وان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث
متعاقبة منقضية لا الى اول وهو مح لما بينا ان كل ما هو حادث من الحوادث المتعاقبة الى

الطوفان اذا المنتفى ما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني اى فيما مضى الى
يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اى في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة
الى زمان الطوفان شي من الحوادث يساوى الزائد اى الثاني الناقص اى الاول فان الثاني
زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال
وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شي انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على
الاول بمقدار متناه فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بمقدار
متناه متناه فان قيل لا نم ان العالم لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره
على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا
لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في
الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما ممتنع في
الازل فتخلف عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صحة صدور الاثر عن المؤثر كما
تعتبر فيه وجود المؤثر تعتبر فيه امكان الاثر اجيب بان لا نم ان وجود العالم في
الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل ممكن لم يكن ممتنعا بل وجود العالم بالقدم
والاختيار في الازل ممتنع سلمنا وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم
وجوده فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار يوم لم يلزم محذور فكان يحتاج ان يوجد قبل
ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع فقيل لا نم انه لو كان العالم موجبا
ويتوقف تاثيره على شرط حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة
لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو محال قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه
قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كانت الجملتان الموصوفتان بالزيادة والنقصان
موجودتين فان الجملتين غير موجودتين لان احاد ما يوجد على سبيل التعاقب والنقض
فلا يوصفان بالزيادة والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات
لا المعدومات ويوضح ولهم الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة و
النقصان بالزمان فان لبعض الاجزاء غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه

وان

يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد
من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان
دورة تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لا الى
اول موقوف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين مع ان الاحاد للجملتين لا يوصفان بالزيادة
والنقصان بل لان الجملة من حيث هي جملة غير موجودة فان الموجود انما هو من اجزائها
فلا يتصور التطبيق اجزائها اصلا اجيب بما ذكرتم من الحجة لا تقتضى الا ان يكون المؤثر
في العالم هو القادر ولم يقتضى ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون
موجد العالم وسطا ثابتا يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا اخر اما
ليس بجسم ولا جسماني وذلك القادر هو الذى اوجد العالم بالقدرة و
مختارا قلنا لان ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر وكل مفتقر
الى مؤثر محدث لانه ان تاثر المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد
الموجود فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر ولو كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب القديم
الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو ممنوع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
تاثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم
انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس
كذلك بل تاثير المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل في
الماهية من حيث هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود و
العدم وهو ممنوع اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عنهما
وتاثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بان يجعلها اى يوجدها لان الحق وجودها
فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود او العدم فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور واجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او آن

لا نم

فانه قد بين فيما سبق ان الحركة والسكون منافيان للقدم فيكون الازل امتناع ...
مختارا او موجبا ١٢

مختارا

او غير موجود

وحينئذ ولا محذور في ان يوثر الموثر في الاثر زمان وجود الاثر او آن وجوده لان
الاثر لا يتاخر عن الموثر بالزمان بل هما في الزمان معا لكن الاثر بالذات متاخر عن الموثر
فتاثير الموثر في الاثر الذي هو بالذات متاخر عن الموثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة
غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تاثير الموثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود
وان كان مع الموثر بالزمان فهو بالذات متاخر وايضا النسخ حوادث متعاقبة متسلسلة
لا الى اول غير ممتنع **قال** احتج الفلاسفة الخ **اقول** احتج الفلاسفة القائل بان الواجب
موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول ان الموثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد
منه في الموثرية من الشرائط وجوديا كان او عدميا وجب الاثر والا يلزم تخلف الاثر مع وجود
الموثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل
فالملزوم مثله **بيان** الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود الموثر المستجمع للشرائط
يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود الموثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا
يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع الموثر للشرائط المعتبرة في
الموثرية امتنع وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط **واجيب** اولا
بان الموثر المستجمع للشرائط المعتبرة في الموثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا
للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال النسبة الى الطرفين فلا يمتنع الترك وبيس
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو ممنوع **قلنا** لا نم استحالة ذلك
فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح يرجح على الاخر كما ان الجائع يختار
احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير مرجح له على الاخر وكذلك الهارب
من السبع او العدو يسلك احد السبيلين المتساويين بلا مرجح هو له ولئن سلم فلا امتناع
الجواب اعتراض **بعض** من الاعتراض ان تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين
بلا مرجح يفضي الى تجويز ترجيح حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات
الصانع بعض الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح مثل
حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم بديهة

العقل

العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه
المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وفيه نظر وفيه الحق
ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري
القادر وتخصيصه بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذي يكون
فعله تبعا لارادته ودواعيه والداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب لم يجزم
كل منهما بعدم التساوي بين غير ترجيح بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم
لا يقتضي عدم الوقوع **واجيب** ثانيا بان الموثر المستجمع شرائط المكنة على المستجمع العلم
عنه وجود الفعل متوقف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح فانه لما تعلق الارادة
به خرج عن سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك
واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي
وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها والثاني ان اقتدار القادر نسبة بين
القادر والمقدور يستحيل ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فيثبت ان المقدور يجب ان يتميز عن غيره وكل متميز ثابت فاذا
تعلق القدرة بالمقدور متوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه
فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا لزم ان لا يكون
الموثر موجبا لان الايجاب نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن
غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فيثبت
ان الاثر يجب ان يتميز عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب موقوف على ثبوت الاثر في
نفسه وثبوت الاثر في نفسه موقوف على الايجاب فيلزم الدور ثم **اجيب** عنه بان تميز
المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج و
ثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه
فانفك الدور الثالث ان المقدور لا يخلو من وجود او عدم فلو كان الموثر قادرا فيمكنه
حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان

ريا

بلا مرجح

الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واحدا اذا كان الحاصل من الطرفين واجبا
كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين محضة لاستحالة
المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم بعينه في المكنة حال حصول احد الطرفين
ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال اي في الحال في
الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع قطع النظر عما هو عليه
من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم
ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع والمكنة
غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم
واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من
الى ذات المقدور لا الموجود او المعدوم فحمل على الاول المكنة الحاصلة في الحال من الحال
في الاستقبال لان الحصول في الاستقبال لان شرط الحصول في الاستقبال وامتناع
الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة
في الحال من الافعال في الاستقبال والجواب انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال [illegible] من الاول اي في الاستقبال
واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدمه ومع الفعل [illegible] في الحال ممكن في الحال
فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول
الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل
في الحال فلزم الخ قال الخ لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك عدم مقدور لان
الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا واجيب
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء
الفعل عين فعل الضد اي نفس فعل الترك قال ومنع الخ اقول لما ذكر انه تعالى قادر شرع في انه قادر
على كل الممكنات فذهب اصحابنا انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق سنشير اليهم

[illegible]

[illegible]

وال

والى البعض مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء فلو اختصت
قادريته بالبعض دون البعض احتيج ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى
مخصص وهو ممتنع والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان من
في الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيلزم بل اقول عرفت بالبديهة ان المخصص
مع جهتنا ان الدليل فان قلت بالبديهة فعدم [illegible] ثبوت فلئن [illegible] الدليل فان الدليل عامة
عامة في الباب ان نقول نحن ما نعرف حالا يوجب المخصص او امتناعه والجواب ان يقال انه تعالى
كل الممكنات الموجودة في الدليل على انه قادر على الكل قال الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر
عنه الا واحد وقد سبق القول عليه بحجة وجوابا ولقائل ان يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى هو
الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم فيقتضي حيثيتا [illegible] ان يصدر عنه اكثر من واحد
لان الوجود المطلق اعتباري والامور الاعتبارية لا يكون مؤثرا الا ان يقول الامر
الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر كما ذكرتم في الصادر
الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان هما الامور الاعتبارية شرطا لجهة
لتاثير المؤثر وباعتبارهما يصدر عن الواحد الكثير وقال المنجمون مدبر هذا العالم الى عالم العناصر
هو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما شاهد من ان تغيرات احوال هذا
العالم منوط بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان تغير احوال
هذا العالم مرتب على تغير احوال الكواكب واوضاعها فهو الدوران والدوران لا يفيد علية المدار
للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان كلا من المتضايفين مرتب على الاخر و
وجودا وعدما فيكون الدوران ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس علة للاخر وكذا الدوران ثابت
بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها
ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا و
قال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا
وشريرا قال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن
ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان

١٣٤

فاعلها النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والمجوس يقولون ان الخير هو الذي
يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ويمتنع ان يكون فاعل واحد افعاله كلها — واحد
خير وشر معا وقال الامام والجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان
الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص
لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل يجوز ان يكون فاعلهما واحدا والجواب ان الخير والشر لا يكونان
لذاتيهما خيرا او شرا بل بالاضافة الى غيرهما ولهذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى شيء
خيرا وبالقياس الى غيره شرا فامكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المص والغنم
وقال النظام انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح ولا فعل القبيح والجهل غير مقدور اما ان فعل
القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محال على الله تعالى والموصل الى المحال محال واما
ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع
ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن
المانع من فعله متحقق لان القدرة لا تنافي الامتناع لان القبيح يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن
لذاته والممكن لذاته مقدور وكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك
على الله تعالى محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فاذا لم تعرض للفعل من حيث انه صادر عن الله تعالى
فالقدرة على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي وابنه ابو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد
وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر
وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد
مقدور العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المقدور — وكونه مقدوره
لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة اخرى مستقلة والتحقيق انه يمكن كون
المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى قادر اما بعد الاضافة الى احدهما فلا شيء — من حيث هو هو
من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على البدل

البدل

ذاته بل وهو المراد من كون مقدوره مقدورا لله تعالى قال المص الاصل الثاني في
ان الله سبحانه وتعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار
يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل بمعنى المختار هو ان يفعل بحسب القصد ويمتنع
توجه القصد الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره
معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات
وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة
حكمة مبدعها وموجدها وما يرى من عجائب افعال الحيوانات ممن اعطاها الله تعالى والهامه لها اشارة
الى جواب فظن بعض الاذكياء ان احكام الفعل اي كونه ذا ترتيب لطيف وتاليف عجيب لا يدل على
علم موجدها فان الحيوانات فيها ما يرى من عجائب افعالها وترتيبها اللطيف والتاليف
الغريب كفعل النحل حتى بنائه البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها
ليست بحكيمة بعض الجواب ان ما يرى من عجائب احوال الحيوانات هو من اقدار الله تعالى
اياها على تلك الافعال او الهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى
ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة
متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا ينكره من يتحقق الفعل المحكم
المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له
فيكون عالما بذاته لان العلم حصول الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى
مبدأ لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات بوسطها والعالم بالمبدأ عالم بما له المبدأ
لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه بلا واسطة وبواسطة انه مبدأ الغير فعلم
كونه مبدأ للغير ممن علم ذاته علم كونه مبدأ للغير وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو
المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة السببية النازلة
من عنده اما طولا كسلسلة السببية المترتبة المنتهية اليه وذلك الترتيب اما عرضا
كسلسلة الحوادث التي ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي

[illegible]

يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه الثاني انه مجرد عن المادة ولوازمها كما
قائم بذاته كما سبق وكل مجرد قائم بذاته يمكن ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم
بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا
عن العلائق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته
ان يصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان
ذلك من جهة العاقل الذي من شانه ان يعقلها فكل مجرد قائم بالذات يصح ان يعقل
يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه وكل ما يصح ان يعقل
بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم على شيء بشيء يستدعي
تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا
له اذا وجد في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في
العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة
التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة
على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها والا يلزم الدور وكون الشيء شرط نفسه فثبت
ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيه كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنة في العقل
ولو اشترط صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل
شرطا لمقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتاخر والشيء لا يكون شرط نفسه
فيصح مقارنته لمعقول اخر في الخارج فاذا وجد في الخارج موصوفا بمرتبة ان يكون صحة
مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول
الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه
او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة وامتنع منها اثنان فتعين ان
يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال فيثبت

ان

ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر
مقارنة المحل للحال وكل ما يكون هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى
للتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بالذات وكل مجرد قائم الذات يصح
ان يكون عاقلا للغير وكل من يصح ان يكون عاقلا للغير امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان
تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله لذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الا
مكان فامكان تعقله انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقله ذاته فثبت ان كل مجرد
يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول
مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وصح معين ان يكون
تعقله هو حصول ذاته لذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته
دائما ولما يكون عاقلا للغير من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل
لان العقول من اللواحق المادية لا سيما في صورة فانه واجب الوجود من جميع جهاته و
الوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المص ومعهما نظر اما في الاول فبعدما لا نم
ان ذاته حاضرة له لان حصول الشيء للشيء يقتضي الاثنينية ويمتنع ان يكون الشيء شيئين ولئن
العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمتنع حصول الشيء لنفسه وحصول مثاله فيه ولئن
سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم
بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بلا واسطة
ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأ له بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع
السلسلة المترتبة النازلة منه واما في الثاني فبعدما لا نم ان كل مجرد يصح
ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد
ويمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما يصح وحده
يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن
سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نم انه يصح ان يعقل مع سائر

صورة

المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروطة بكونها
في العقل فان مقارنته لمعقول اخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحال للحال ولكن م
في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم
ذلك لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادي وعلم
ان الوجهين على الوجه الذي ذكره الشارح انما هو على ما اختاره الانظار قال احتج
المخالف اقول احتج المخالف اي النافي لكونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل
شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو
عقل شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مر ومن ضمن ذلك عقله
لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول
صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول
فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني
فلاستحالة حصول الشيء في نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل
لزم ان لا يعقل شيء ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه
بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه
وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق
ان علمه بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى بذاته والتغاير
بالاعتبار كما ستعرف ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون لما ستذكره فعلمه تعالى صفة قائمة
بذاته لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في العلل والعلول
في ان يكون ذاته قابلا له وفاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا
يكون صفة كمال واياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال
لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بالغير اي العلم الذي هو صفة كمال وهو
محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لان ذاته يستحيل ان يتصف
بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف به ناقصا لذاته

صفته م

ومستكملا بالغير لان كمال هذه الصفة لكونها ذاتية له تعالى لان هذه الصفة كمال ذاته من
حيث انه تعالى متصف بها قال اقول ذكر من عين على القول بانه تعالى عالم الاول
انه تعالى عالم بكل المعلومات كما مر لان الموجب لعالمية هو ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات
على السوية فكما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختص
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص
وهو محال فان قيل ولقائل ان يقول اعترف الشارح بان المخصص هو الاختيار فالدليل فان
قلت بالدليل فقد كان ذلك فان قيل بالدليل فما من الدليل عليه فالجواب اي يقول ما عرف
جاز ثبوت المخصص او امتناعه وله انه تعالى عالم بالكليات وبالجزئيات الكلي على الوجه
الكلي بالجزئيات كما تعلم الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث طبائعها مجردة عن المخصصات
من حيث تخصيصها باسبابها لئلا يكون الادراك مع كونه ظاهرا متغيرا غير ظني منسوبة الى مبدأ
طبيعة النوعية موجودة في شخص ذلك لا انها موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز
انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات الحادثة باسبابها من حيث طبائعها القائم
بشخص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك السبب كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافق
اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك
الحسي الزماني الذي يحكم انه واقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا
ما يعرض عند حصول القمر وهو في برج كذا او موجود في مقابلة كذا في زمان
ومع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا له على الوجه الاول لانه ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زوال المدرك والادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان عالما بجزئي وهو ان العاقل
يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اخر الحمل يكون كسوف معين في
وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي من شان القمر فيه في اول الحمل
عشر درجات فاذا كان يعقل ذلك العاقل هذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده والاصحاب على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير

بتغير الجزئيات فانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الان فعند
تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان
بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المص
بانا لا نم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير
الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق
ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير
في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تع
كان موجودا قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات
قلت اهمنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم
يتغير تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول العلم حصول صورة متقررة مقتضية
لاضافته الى المعلوم ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه
بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك
المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس ثم يحدث الشيء ويصير عالما بان الشيء
ليس يتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء مما تختص الاضافة
به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنسبة
علما جسمانيا يلزمها اضافة مخصوصة وهيئة للنفس مستحدثة مخصوصة غير العلم
بالمقدمة وغير هيئة تخصها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف
حال العالم الذي له العلم لا في حقيقته فقط اذ اضافة العلم نفسها فقط بل في العلم الذي
يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سيتضح وقال
انه تع لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى
ليس بمعلوم فلا يعلم الباري ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما هف ولانه
لو كان عالما بما لا يتناهى لكان لعلومه عدد غير متناه في الذات وهو ظ فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما

موجود ما بيننا ط
معدوم

غيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية
اما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو ممنوع
اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد
متناه وعن الثاني بان العلم العام بذاته صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا
متعلقاته ولا استحالة في التعلقات والمتعلقات ولقائل ان يقول على الجواب الاول
الدعوى ان الله تع عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي
متميز وسلم ان كل متميز متناه فلزم ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى
بان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان يقول
على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم العام بذاته صفة
واحدة قال الشارح اقول الفرع الثالث انه تع عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة
وغير متحد به خلافا للفلاسفة فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قال بعض ... مغاير
لذاته ولنحرر اولا محل النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال
من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان
زائدتان ليستا بموجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا
بزائدين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدان على الذات موجودان وابو
هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعنده
ان هذه الامور معلومة في نفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو
الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تع صفة معللة بمعنى قائم بذاته تع وذلك المعنى
هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو
العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الادلة قد دلت الا على اثبات امور
زائدة على الذات واما على ... فلا دليل عليه لانه لا في الشاهد ولا في الغائب
قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق
بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور كان غزوه

امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسبة لا يتصور بانفرادها وقد يصدق
بثبوتها لغيرها وان كان المراد لا يتصور الصلة الموصوف واعلم ان الظاهر من جواب
هاشم ان الحي لا يعلم نفسه ولكن يعلم الذات علمه وجه يكون كما قاله الامام حقا
واما الفلاسفة على المعتقد وانه تعالى لا يصدر عنه اثنان لكونه واحدا حقيقيا
لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفاعلا له اختلفوا فالقدماء
منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا عن لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام
الصور المعقولة بذاتها حذرا عن نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا
والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه تعالى
قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت بكونه
العلم له تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بالصور المعقولة القائمة بذواتها والقول
باتحاد العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود
يعقل كل شيء معا لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان محتاجا الى علة للممكنات
لن تقوم بنيته بعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته بتعقله للكثرة اللازم معلول له
لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وصور الكثرة التي هي معقولاته لوازمه صادرة
عن حقيقة ذاته بترتيب المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة اياه وجاز ايضا
كثرة المعقولات على ترتيب كثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تنافي بذلك
وحدة عللها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت اللوازم متقررة في ذات
العلة او مباينة وللاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسمائه لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواحد الحق
ووحدانيته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بقيام اللوازم
الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة صفات حقيقية و
قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول

بان

بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة
في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا من الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة
فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه
الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله حيثيتان حيثية
وجوده الخاص الذي هو حقيقته وحيثية وجوده المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل
في ان يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولات المتقررة ولا يستحيل ايضا ان يتصف في ذاته
بصفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته
ولا ان لا يوجد شيئا من الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور
بناء على ان الواحد تعالى لا يتعدد فيه بوجه من الوجوه وظهور لان فيه حيثيتين لعل الوجود
الخاص ومع ان الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لا
يصلح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي
لكن يجوز ان يكون شرطا لتأثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المعروف عندهم في الصادر
الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم
بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته
والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغير الجزئي
قوله يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله اما البديهة
تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم وقادر وهذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته وقادر
بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق
بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما والصفا
العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه
ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة
او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة
بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واما ما كان هو عين ذاته تعالى واما

قلت بهذه المغايرة لم
يكن منافيا للقول بعينية
الصفات فانه يدل على
المغايرة في الذهن دون
الخارج ١٢

فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الحكماء القائلين
بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته
احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته تعالى مقتضيا لها لانه لو قامت
بذاته صفة لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فيكون
الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا
الذات الموصوف بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال وقد بين
جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وعلى انه لو صح
الخاص الذي يلزمه الوحدة المطلوب منه صح ان يجوز ان يكون قابلا باحدى الحيثيتين وفاعلا
بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخلو اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم
كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه كفر النصارى بتثليثهم
قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم
الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم واقنوم روح
القدس وهو الحياة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث واذا كان المثبت
للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة
كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في
ذاته لانه تعالى يشارك الصفة في قدمه ويمتاز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب
مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى
وهو محال واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم كثرة القدماء
قلنا مسلم قوله والقول به كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون
القول بالصفات القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى
باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة اجيب بان
النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات لكنهم قالوا بكونها ذوات
بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمنتقل بالانتقال

مستقل هو الذات فيثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى
واما قوله ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قوله لان ذاته تعالى يشارك الصفة في قدمه مسلم
وكذا قوله ويمتاز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية
التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم
او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث لو كان
واجب من العالمية لله تعالى وقادرية واجبة والواجب لذاته يستغني عن العلة فلا تعلل
العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت
واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فيعلل والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب
لاقتضاء الذات فلا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة
بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات فلا يكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل الرابع
لو كان له تعالى علم وقدرة لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل فانه يمتنع ان يكون
وانه عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو كان له علم وقدرة لاحتاج
في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير
واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين هما العلم والقدرة موجبتين لتعلقات العلمية
والقادرية بها فيكون الذات عالما وقادرا فان اريد بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم
استحالته وان اريد بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى يتصور فنتكلم عليه
اعلم ان للمحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري تعالى بذاته ان العاقل كما لا يفتقر في
ادراكه ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر ايضا في ادراكه لما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من
غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة
كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط ولما كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة

غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا
تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك تلك الصورة بل حصولها لك شرط في
تعقلك تلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك لها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير حلولها فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذا المعلولات الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم
لها من غير حلولها فيه ولما تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار والعلم بذاته عين ذاته فالعالم
والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه
بالصادر الاول وكما ان السببين اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا
بالاعتبار كذلك الاثنان الصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات من غير تغاير
يقتضي كون احدهما مباينا للاخر وحالا فيه وكما ان التغاير في السببين اعتباري
كذلك في الاثنين فاذا وجود الصادر الاول هو علمه تعالى به من غير افتقار الى صورة مستانفة
تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصولها لها اما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي هي
هو حلوله فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع
حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله بحلول صورته فيها
ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى
عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله ووجود اعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك
وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه به وكذلك وجودها الحالة في النفوس
المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس
المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى

تحل

نفسه

علوا كبيرا

معلولات لها

وان الله

قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم و
ما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين ان علمه تعالى
قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية قال الثالث في عموم قدرته اقول ذهب جمهور العلماء
على انه تعالى قادر لكنهم اختلفوا في معنى كونه قادرا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان
قدرته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء
الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي
تعين الصحة ويدل على هذه الصفة انها لو لم يكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى
ببعض الصور حتى بلا مرجح ونقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة بغير مرجح
انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة اخرى
والا يلزم الترجيح بغير مرجح ويلزم التسلسل ومنع هذا الدليل بان ذاته المخصص كاف في
هذا التخصيص والا انتقض قال الرابع اقول المبحث الرابع في الارادة انه تعالى اتفق الجمهور على
انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء الارادة علمه تعالى بجميع الموجودات
من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل
وبكيفية صدورها عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من
غير قصد وطلب شوق ويسمون هذا العلم عناية وقال ابو الحسين البصري الارادة
علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى
غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها وفسر
الارادة بامره تعالى لافعال غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله
بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة
لبعض مقدوراته على البعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها
بالتقديم والتاخير وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها و

يعم بالنسبة مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
متبوعا له لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع
المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون آخر ولا وقتا
معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض
المقدورات بالحدوث دون البعض في وقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة
وايضا من شان القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء
وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد
غير الترجيح لان الايجاد موقوف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء قال
اقول وهو ان كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده
فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت اي وهو ان كل حادث مشروط باتصال فلكي بان خلق
الله تعالى الافلاك وخلق فيها طباعا فحركها الذوات لم تسمها تتولد هذه الحوادث
في علمها واذا كان لحدوث العنصرية مرتبة بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات
الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية
كذلك فح لا حاجة الى المخصص او علمه تعالى بحدوث شيء في ذلك الوقت يرجحه فانه تعالى علم بجميع
الاشياء فيعلم انها تقع وانها لا تقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس
فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم محال او علمه تعالى بما في
حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه فان خلاف الاصلح محال فانه تعالى عالم بجميع المعلومات
فيكون عالما بما فيه المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل
بكونه داعيا الى الايجاد فاذا ... علما في الفعل مصلحة خالية عن المفاسد دعا ذلك العلم
الى الفعل لا بالعكس ... لا يجوز ان يكون امكان وهذا كل ... حادث مخصوصا بوقت
معين والا لكان قبل ذلك الوقت لكل الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود
فيلزم الانقلاب لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان المخصص الاتصالات لان الكلام في
تلك الاتصالات فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع

[illegible] ... يكون م

مرطبه

نفس مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد
يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد
يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت الى المغرب كما انها امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة
على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون من المشرق المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما امكن
ان يكون الكوكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب غيره هو فيه واذا كان كذلك
فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا يتسلسل بل لا بد ان يستند
الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان
الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد
من اجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا وانما
يكون ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة
على الله تعالى كما سنذكر واوضح الحق لك بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بالغير وذلك على الله تعالى محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت
لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير
ناقص لذاته وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال
واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان الارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل
هي واجبة التعلق بالحادث ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال فرع اقول
هذا فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول الارادة التي لله تعالى غير محدثة
قالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادته تعالى
صفة حادثة يخلقها الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وهو كل محدث موقوف
على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم
التسلسل وفيه نظر لان للقائل ان يقول عليه لم لا يجوز ان الارادة لم يحتج احدوثها الى الايجاد
على سائر اوقاته ووجهه ان للفاعل ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح
فلم لا يجوز ان يصدر عن الفاعل الارادة بلا مرجح ثم يصدر بتلك الارادة مرجحة لما عداها

فلا يلزم التسلسل لا يقال لو جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح
يلزمه ذلك واما من لم يجوز فلا يلزمه السؤال اي الباقي الله تعالى لو كانت حياته صفة
ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذاته تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الاولوية
صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاصه بذاته تعالى بالاولوية القائمة
بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الاولوية اذا كانت قائمة بذاتها كانت نسبتها الى جميع الذوات
ذات الباري وذات الممكنات على السواء فكان اختصاصه بذاته تعالى تخصيصا بلا مخصص وقوله وكونها
لا في محل سلبي اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل والاولوية
لا في محل فكان اختصاصه بذاته بالاولوية اولى من غيره تقرير الجواب ان كون الاولوية
لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم ان يكون الاولوية على تقدير
كونها قائمة بنفسها كان اختصاصه بذاته تعالى تخصيصا بلا مخصص وقوله لان نسبتها
الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نم فان ذات الله تعالى فاعل للاولوية واختصاص
الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره واما الثاني فلانه يلزم ان يكون محلا
للحوادث لما سبق **قال** الفصل الثاني **اقول** الفصل الثاني في سائر الصفات وهي مباحث
الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات اختلف فيها الخامس
في التكوين السادس في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه يصح
تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حجة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري
السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه
قد دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم
بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن حقيقته الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض والتبر
في العقل بان صرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاجراء بها بالمقتضى السالم عن
المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات فلا بد ان يكون له
اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه بالالات جسمانية فيكون السمع والبصر في
حقه تعالى لا يكون بالالات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات

بل هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون
بالالات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا او استدل
على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقرير الدليل انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه لو لم يصح
يتصف بهما اتصف بضدهما وضدهما نقص فان لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصا
والنقص على الله تعالى محال **قال** المص وهذا الاستدلال اقناعي لانه متوقف على
ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع
المقدمتين اما الاول فلان حيوة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما
في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالى كذلك سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حياته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته
غير قابلة لهما كما ان الحياة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته غير قابلة
لهما فكذلك ههنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما
موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى واما الثانية فلا نم ان عدم اتصاف
الحي بهما نقص وقوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه
وعن ضده احتج المخالف بعضهم لا نم ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع
والمبصر لان الادراك بط عندكم لان عندكم ما سوى الله تعالى حادث ... السمع
والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر وان كانا حادثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان
السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته تعالى متصفة بهما واللازم باطل لما عرفت ان
ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث **واجيب** عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان
قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات
والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم
المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الى المبصر بتاثر الحاسة عن المسموع والمبصر
اولهما كل المسموع والمبصر مشروط بتاثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله تعالى
محال

مع فلا يكون سميعا بصيرا اجيب بمنع الصغرى فانا لا نم ان السمع والبصر هما تاثر
الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع
والمبصر عند حدوثهما قال الثاني اقول المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء
صلوات الله عليهم واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى
لان الانبياء عم اذا ادعوا النبوة وظهر المعجز على وفق دعواهم نعلم صدقهم
من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى بمعنى الاقرار بكلامه تعالى واتفق المتكلمون
على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس
بحروف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون
محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف
قائمة بذاته تعالى ولا حروف ولا صوت يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجد الحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام
مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة
المتغير المغاير للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا
يؤمن وامتناع الارادة لما لا يتحقق عليه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه
ولما وقع وعلمه يستحيل ان يكون عالما بانه لا يؤمن ولما كان عالما بانه لا يؤمن امتنع
وقوعه امتنع ارادته تعالى والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال المصنف لا اطناب
في ذلك ولسلك الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل اقول فرع قال اقول
هذا فرع على انه متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حال ذات البعض
على الله تعالى فلا يكون خبر الله كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب
قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قول الحسن الاشعري قبحها عقلا وان
كان سمعيا لزم الدور واجيب بان الجزم القوي بهذا المعنى عقلا لا ينازع فيه احد
والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله قال الثالث
اقول المبحث الثالث البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم

نسخ
لانه صح
واذا امتنع وقوعه صح

بذاته تعالى ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين البقاء و
احتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء آخر لزم
التسلسل وان كان باقيا بالبقاء القائم بالذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه و
الذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وايضا
كونه تعالى باقيا لو كان لبقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لانه واجبا لغيره مفتقرا
الى انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا نسلم ان البقاء محتاج اليه فيلزم افتقار
واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا بغيره احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا
ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث ليس لم يكن
ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان
يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المط ونوقض هذا الدليل بالحدوث
فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار
حادثا في الحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا
قال المفهوم المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث
مقارنته وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل في حق
الباري تعالى وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنته الزمان من الامور الاعتبارية التي لا
وجود لها في الخارج قال الرابع اقول المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن
الاشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحياة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه
السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات اخر اثبت الاستواء صفة
اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى
للظواهر الواردة بذكرها لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم
وقوله ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات في السبعة
او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات

اعلم ان ح

١٤٣

وهل لا تيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص
وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نم
ان الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات
ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نم ان لا طريق الى معرفة الصفات
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق آخر الى اثباتها وانما اثبتها
الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مؤدية الى محال بخلاف سائر الصفات والكمالات اولوا الظواهر
الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه
والجسمية ورد الى الله تعالى قال الخامس اقول المبحث الخامس في التكوين ذهب بعض
الحنفية الى ان التكوين صفة وليس بمغاير للقدرة والمكون حادث وقال الامام القول
بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية
القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون
حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر مغايرة عن القدرة و
ان ادعى به امر اثباتي فيتوجه ما قالوا متعلق القدرة فلا يوجد اصلا بخلاف متعلق
التكوين و القدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجوده اجاب الامام
بان الامكان بالذات فلا تاثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات
لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور فاثرها على سبيل
الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان
تاثيرها في المقدور فان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين و
على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة في هذه الصحة فان الموجب
بالذات لا يكون فاعلا مختارا واعلم ان الحنفية انما افردوا التكوين من قوله
انما امره للشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فحملوا كن على الكون وهو التسمية

بالامر والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى وتباين المعاني و
المشترك فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان
القدرة قد تنسب الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست
صفة ثبتية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة
واما ادعاؤهم انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح اذ الصحيح ان القدرة
متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور فهو مؤثر فيه وتسمية
الى الفاعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا تقتضيان كون المقدور
والمعلوم موجودين بخلاف التكوين تقتضيه والقول بان التكوين عندهم بامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى
موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني لو اراد الله تعالى
خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه
قوله ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة قلنا الجواب ان القدرة
لو كانت مع تلك في جميع المقدورات اثرها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين
جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين وهذا مما يمكن ان يقال من جانبهم
والحق ان القدرة والارادة مجموعهما هي الدالة [illegible] ان يوجد الاثر ولا حاجة
معهما الى اثبات صفة اخرى قال السادس اقول [illegible] السادس في انه يصح ان يرى
في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا
للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين
الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته مع
اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان
حين ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة
لا تعود الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين
الى المرئي عند المواجهة فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ممكن

حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فتصح الرؤية بهذا المعنى أما الأول
وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الأول أن موسى ع سأل الرؤية
فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا وعبثا وللخصم أن يقول سؤال موسى
عن لسان قومه بدليل قوله تع حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم
الصاعقة وقوله تع حكاية عن موسى أفتهلكنا بما فعل السفهاء وقوله تع فقد سألوا
موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة الثاني أن الله تع علق الرؤية باستقرار
الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل أيضا ممكن
فالرؤية ممكنة فيه نظر لأنا لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن بل على أمر ممتنع لأنه علق الرؤية
على استقرار الجبل حال كونه متحركا لأن لفظة إن إذا دخلت على الماضي صار بمعنى
المستقبل أي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا أي لزم أن
المستقبل وإلا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي
به يتم علية العلة فإن ما دخل عليه إن هو شرط به يتم علية العلة لم يتحقق حصول الرؤية
بالاتفاق فلم يستقر الجبل ويكون متحركا بالضرورة إذ لا واسطة بينهما فإذا الجبل
حال ما علق الله تع الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك
محال فالمعلق عليه لا يدل على إمكان الرؤية لأن المعلق على الشرط لا يدل على إمكان
المشروط أجاب الإمام بأنا سلمنا أن الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن
لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه مع المذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل
وأما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة فإذا القدر المذكور في الآية لا يقتضي
يقتضي الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار غير مذكور في الآية فيتم
القطع بالصحة فيه نظر لأن المذكور في الآية إلا أنه موصوف
إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله تع فإن استقر مكانه لا بصحة السكون في حال النظر
الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال يستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة
السكون الثالث قوله تع وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وصرح صحاح

أو الانتظار إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته
والأول هو المط والثاني يتعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب
للنظر بالمعنى الثاني وإطلاق السبب وإرادة المسبب من أحسن وجوه المجاز قيل
النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم يدل النظر على
الرؤية لم يتعين الرؤية للإرادة بل يحتمل أن يكون المراد غيرها على أن له تأويلا آخر
وهو أن يحمل على واحد الآلاء ويكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة
أي منتظرة أو يحمل على حذف المضاف وهو الثواب فيكون المراد ناضرة إلى ثواب ربها
ناظرة فيبطل التأويلان باطلان أما الأول فلأن الانتظار سبب الغم والآية مسوقة
لبيان النعم وأما الثاني فلأن النظر إلى الثواب لا بد وأن يحمل على رؤية الثواب لأن
تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم السنية ولما أوجب إضمار الرؤية
لا محالة كان إضمار الثواب إضمارا للزائد من غير دليل فلا يجوز أجيب بأن الآية
دالة على أن الحالة التي عبر عنها سبحانه وتع بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار
أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تع ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل
بها فاقرة أي تظن أن تفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار
الظهر فإنه في حال استقرار أهل النار قد فعل بها الفاقرة وإذا كانت تلك الحالة
سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع
نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما أن انتظار الكريم
الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم إذا تيقن وصوله إليه وانتظار العذاب بعد الإنذار
بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه أي شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك إذا تيقن
عقابه ولا يحتاج إلى إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار لأن النظر إما
عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا
لوصوله من النعم لا منتنا الرابع قوله تع كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه
الاحتجاج أنه تع أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا إنهم عن ربهم يومئذ

في النار جهنم

عقاب ثم

لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم اذ لو لم يكن
عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن
المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه واما الثاني فهو ان يرى من غير
ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة
فلما عرفت انه تعالى منزه عن الجهة متنزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على
المذهب الحق بدليل من نقلي اما بعده الدليل فلأن الجسم مرئي في ذلك لانا نرى الطول
والعرض في الطول المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان
الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء
التي تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا مما ليس بطول فيكون قابلا للقسمة فيكون
جسما هف واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال
والعرض كاللون اتفاقا فهي في العرض والجوهر يشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد
له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا
الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون
الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو
المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب
فيصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نسلم ان الطول مرئي بل المرئي هو الجواهر
المنضمة بعضها مع بعض وان سلمنا ان الطول عرض قائم بالاجزاء الملاقية فيكون المرئي هو
العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا
يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب مشتركا
وهذا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب
يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي
مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا لا نم لان العلة يصح ان تكون علة للعدمي
وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان تكون لها علة عدمية فجاز ان يكون الحدوث

وان كان

وان كان علة لها لكنها علة الصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم
قلتم انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز ان يكون ممتنع الرؤية
لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يفتقر في تحققه الى حصول المقتضي يفتقر الى
وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهيته الله تعالى او ماهية صفة من صفاته مانعة
من صحة الرؤية ومما يحققه ان الحياة مصححة للجهل والسهو وحياة الله تعالى لا تصححهما
اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ او ان اشتركا في المعنى لكن ماهيته تعالى او ماهية
صفة من صفاته مانعة منها وعلى التقديرين فانه يخدش هذا الدليل كذلك ايضا قال
احتج المعتزلة اقول احتج المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا
اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وما بعدها وهو قوله تعالى وهو اللطيف الخبير والقائل ليس بصحيح فما بين المدح
ذكر مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس ولما كان نفي
ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى محال لان قوله
لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لانا لو قلنا يدركه
الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر
وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار
يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذلك يستلزم كذب قولنا تدركه بصر واحد او بصران
اذ القائل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع
جوانبه لانه اخص من اللحوق والاحاطة انما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب
بمعنى ان الاية تنفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
نفي الرؤية فان نفي الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم
من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الآية انه لا تدركه جميع الابصار
وذلك لان الابصار جمع معرف باللام فيفيد العموم فلا يناقض ادراك بعض الابصار
ورد الجواب الاول بان مطلق الادراك رؤية الشيء لا من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم

يقولون ادركت الثمار وادركت السن ولا يريدون بهما رؤيتهما من جميع جوانبهما
بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه انطباع
الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين
الشيئين من غير حصول شيء منهما قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني وجه الاحتجاج به ان
كلمة لن لتأبيد النفي بدليل قوله تعالى ولن تفعلوا فنفى الرؤية على التأبيد
في حق موسى فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نسلم
ان كلمة لن لتأبيد النفي بل لتأكيد النفي قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا
فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لا يستلزم تأبيد النفي لانهم يتمنونه في الآخرة على
ان نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي الآية وجه
الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام بانه تعالى نفى التكلم الا على احد الوجوه
الثلاثة الوحي ومن وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما
الوحي فلانه لو لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر
انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسل وايحاؤه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة
لعدم الرؤية واذا انتفت الرؤية وقت الكلام فينتفي الرؤية في غير وقت الكلام اذ لا
قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نسلم انه نفى الكلام وقت الرؤية قولهم لانه نفى
التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع
قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به
محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم
عليه فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تعالى
والذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اى قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة ليخبرونا

الاسم

ايحاؤه

بيان

ان النبي صلى الله عليه وسلم ارنا ربنا لنا امر باياتنا ونصدقه فاقسم الله تعالى فقال لقد
استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا اى تكبروا عتوا كبيرا اى طغوا بطلبهم
الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فثبت ان طلب الرؤية يترتب عليه
العقاب والذم فلا يصح الرؤية والجواب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية
تعنتا وعنادا لا لانهم طلبوا الرؤية الممتنعة ان تحلو الله تعالى في ابصارهم ما يقوي
به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتيب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية
في الجملة الخامس قوله تعالى انه يوضح الكفار بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال
الذين لا يرجون لقاءنا اى في الآخرة فلو علم ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى موجب
الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والجواب انقطاع الرجاء عن رؤيته لخاصة ان الابصار
في الشاهد اى فيما عندنا من المبصرات يحتاج الى حصول شروط بانه لا بد ان تكون
الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يحصل الرؤية وبان يكون الشيء جائز الرؤية
بان ما يمتنع رؤيته لا يرى وبالثالثة المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم
المحاذي للرائي اى او كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها
في حكم محاذاتها المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها تكون بواسطة
بالمرآة المقابلة في حكم المرئي ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها
ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة
وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين الرائي و
المرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم هذه الشروط و
نبصره اذا حصلت هذه الشروط والا اى وان لم يجب رؤية الشيء اذا حصلت هذه الشروط
جاز ان يكون بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نراها والشروط الستة الاخيرة اى المقابلة
وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم
غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما

واشباحهم

بعض فيما من شأنه ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز وبقي
شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح
رؤيته وجب ان نراه لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب
بان الغائب عن الحس وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى موقوف
على شرط لم يحصل الان وهو ما يخلقه الله تعالى في الابصار بالقوة على رؤيته او
بانه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند حصول الشرائط فان الرؤية كلها عندنا بالشروط
الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجودها فقط انها السادس انه تعالى لا يقبل
المقابلة والانطباع لان المقابلة والانطباع مستلزم للجسمية والله تعالى منزه
عن الجسمية فيلزم ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع
في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكلية بانا لا نسلم ان كل مرئي
مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكلية باطل لاختلاف العقلاء
في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروريات وبان ما ذكرتم من الكلية منقوض
بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع قال الباب
الثالث الخ اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في افعاله وذكر
فيه ست مسائل في افعال العباد الثانية انه تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين
والتقبيح الرابعة في انه لا يجب عليه شيء الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض السادسة
في العوض بحكم التكليف المسألة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال
العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها وانما هو
اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر
ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا صفات للفعل بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري
والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فالله توجد
في العبد القدرة والارادة ثم بتلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور

الاولى ح

وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزلة العبد موجد لفعله باحسان لا على نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة على وجوه الاول
ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان
لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن
بلا مرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه
ولا يتسلسل بل ينتهي بالضرورة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قال المعتزلة معنى كون
معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بالارادة
التي حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ومن ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم
الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان
بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس
قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين البصري
الثاني لو كان العبد موجدا الفعل باختياره كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار
من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان
نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض اخر فيجب ان
يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا للفعل باختياره
لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعدد احياز
السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعض الاحياز والحركة
في بعضها مع انه لا شعور له بسكون ولا باحيازه قال الكاتبي لا يستلزم علم
الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد
عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم
الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل
الاجمال اجيب بان الحركات المنفصلة الحاصلة بالفعل الصادر من الفاعل بالقصد

والاختيار وجب ان يحصل بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان
موجد الفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لم ان يمتنعوا كطلاب اللازم فان
العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يثبت العلم التفصيلي على ما ذكره القائل لو اختار العبد
وما وقع الخ ما اراده الله تعالى اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما
فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون
الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى
هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد
وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة اليه ايضا وجود هذا المقدور على التسوية
اما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى والا كان كذلك امتنع الترجيح بل يقع مراد
الله دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا يلزم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال
بالتأثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على
حركة شيء ثقيل ولا يقدر عليها قادر اخر في تلك الحالة ولو كانت القدرتان متساويتين لكان
المقدوران متساويين وليس كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال
يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل ويقول لا يقدر على منع القوي
وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان
الالهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى **قال احتج الخصم**
احتجت المعتزلة على ان افعال العبد باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل والترك لم يصح تكليفه لانه حينئذ يكون
افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف
ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لو حصل ان الفعل المامور به
عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان
داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد
فيقبح التكليف به وبيانها ان الفعل المامور به ان علم الله وقوعه

وجب وقوعه وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف
به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الآيات التي اضافت الافعال الى
العباد وعلقها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى
بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى
كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم
وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وعورض المنقول بالآيات
الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون وقوله تعالى من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم والثاني الآيات
المشتملة على الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها نحو قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما
كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء
الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها وقوله تعالى من اعرض عن ذكري وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا وقوله تعالى
ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب
بان المقتضي للثواب والمدح والذم والعقاب هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى فاما
الذين سعدوا ففي الجنة وقال تعالى واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة
جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه و
الشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات للسعادة والاعمال السيئات
علامات للشقاوة وترتيب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات
من حيث ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات لهما الثالث الآيات
الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن
يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى
حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره

وقوله

كحو من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على ان
افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت
اما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد و
قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الاختلاف فلقوله تعالى لو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان
تكون افعال العباد ليست افعال الله لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف
والتفاوت فلا تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى اجيب بان ما ذكرتم من الآيات
لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون
الفعل ظلما اعتبار يحصل بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا هو حقيقة
لازمة له فيجوز ان تكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه
مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة بالنسبة الينا لقصور ملكنا او قصور استحقاقنا
وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا المتصور وما حصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن اعتبار
كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة
الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الآيتان من القرآن وخلق السموات اذ
الكلام في القرآن وخلق السماوات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت
عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما
من الاختلاف والتفاوت قال واعلم اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا الفرقة
بديهية بين ما نتناوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الجمادات
من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا
في الاول دون الثاني واذ تهم اي منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله خالق
كل شيء اي منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين
وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى

عادهم
غير

اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم
على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن
موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المصنف وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا
فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف
على المناظرين في هذا المقام لانه يحسب ان يؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي او
الشرك بالله وقال قائل المحققين في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين
فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث
لهما مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما
بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى اياهما على الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات مخلوقة لله تعالى
بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان تكون الوسائط والاسباب
بذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل خلق الله تعالى بحيث لها مدخل
فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة
خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاحسن ان يسلك في هذا المقام
طريقة السلف وترك المناظرة فيه وتفويض علمه الى الله تعالى قال الثالثة اقول
المسألة الثالثة اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب الاشاعرة
الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية لان الارادة
تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه
وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد
الخير والايمان والطاعة وقعت او لم تقع لان الارادة توافق الامر وكل ما امر الله تعالى به
يريده واحتج المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود
من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون
موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجد بالاختيار يكون مريدا له
فالله مريد لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق الافعال

هذام

والعباد وهو عالم بهم الثاني انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه واستحالة
وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا ولما كان وجود الايمان ممتنعا
لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا اولا قلنا لا نسلم ان نقول وجود الايمان
ليس بممتنع بالنظر الى ذات الفاعل واستحالته بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى
بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وثانيا قلنا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلم يتعلق الارادة بالكفر والمعصية حجة
المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة
مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او
مشروط بالارادة والارادة شرطا لا ينفك عنه وايا ما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة
فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا
لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فالحق بيان الملازمة ان الكفر
مراد الله ومراد الله قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة
تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مراد الله كان الكافر بكفره محصلا مراد الله فيكون
مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر
مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل اجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة
فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها فذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر
ضرب السيد لعبده وتوعد بعقاب السيد على ضربه فيدفع عن نفسه ما يتوجه
ادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره
بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد
مريدا الاتيان العبد بالمامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعد
بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد
المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه مثل

ذلك والجواب ان يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم باطل
بيان الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل بوقت دون وقت
ومتى تعلق الارادة بالشيء تخصصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص
بوقت حدوثه ولما لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فعلم من المقدمتين
انه لما لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء
وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به
لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى انه يموت
على كفره مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورد المعتزلة على ان الامر
هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره — القول
فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريده ويكرهه ولا يلزم منه ان يكون
طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور به بل انما يطلبه ليخالف
العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المامور به مستلزما لطلب
عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث
الفعل بوقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل — الجازم
في وقت دون وقت واما ارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل فلا تكون الصفة المخصصة لحدوث
الفعل بوقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم
من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع
المراد وعن الثاني ان المراد وهو المقضي لا القضاء والكفر الذي هو المراد ليس بقضاء
بل هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ولقائل ان يقول قولكم
الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله
لا يريد انه راض بصفة من صفات الله بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة والرضا
بالكفر من جهة الكسب ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر

١٥٤

غير الارادة فالطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المراد قلت للقائل ان يقول الطاعة
موافقة الارادة الناشئة اذ الكلام هو الارادة الناشئة او مشروطها واحسن ما اجيب
الامر غير الارادة الناشئة وغير مشروطها لان الامر يوجد بدون الارادة الناشئة كامر
المختبر وعن الرابع ان الاصلح لله ليس هو الاصلح للعقل بل الاصلح لله هو الاصلح
الثواب على العقل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ادراك العلوم علة العقل
وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ادراك العقل ما الحكمة في بيان كيفيته ونوع الكثير مشابهة
الامور الممكنة في الوجود منها امور لو ان شيء وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا
يحمل عليها امر بالقوة وهي الخير المحض والمعتبرة في مسالة الملائكة والافلاك ومنها امور
لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها شر عند ظلمها ما
لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا يحصل بعضها ولا يكمل معاونتها التي يكمل الوجود
الا ان يكون بحيث يؤذي ويؤلم ما يسعوها بصادمه من اجسام حيوانية ويكون بحيث يعرض منها
يحرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق ولا يشبه باعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى
ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وما يتعادل ما عما والى ما يكون شرا على الاطلاق
والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه ولما كان الجود المحصل الالهي
مبدأ لفيضان الوجود الخيري بالصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وذلك
مثل النار والاجسام الكونية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن
ان يتأذى احوال الناس حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤدية وان يتأدى
احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عنه ضار في المعاد او في الحق
او خطأ هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة
لا يغني عناها ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات السلامة
ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض فانه مبلاء وضح به بالعرض قال الثالثة اقول المسالة الثالثة في تحسين م

ومصالح كانت صح

صحيح

اولين ان وجود ما ثم

العصم

التي هي هو الحكم بالحسن والقبح هو الحكم بالقبح

والتقبيح ولا قبح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعال نفسه فلانه تعالى العلا على ان
العقل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تعالى محال واما بالنسبة الى
افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه
ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبح ما نهى عنه شرعا وهو يتحصر في الحرام ان اريد
بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ليس كذلك
اي ما ليس منهيا عنه شرعا كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا
المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته
او لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فقبح من الله تعالى كما قبح منا
وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار
ثم ان الحسن والقبح ما يستقل العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغريق
والهالك والصدق النافع وقبح الظلم والكذب الضار او يستقل العقل بدركه استدلالا كقبح
الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان ما هو من القوى ليس يستقل العقل بدرك
انه يحكم بهما المتدين اي المعترف بالشرع المتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن
والقبح ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن
صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل هو موقوف على الشرع والشرع
مثبت الحسن والقبح مطلقا على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون
ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن
ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح
ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في
الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل
ثواب او عقاب وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد
بتحصيله ولما كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال
الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا قال الرابعة اقول

ش

كما

الاستبداد
الانفراد و
الاستقلال
على الشيء

المسألة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء لان الوجوب والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم
الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق
الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم
كان البارئ ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه يتخلص بفعله من المذمة وهو مح والمعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب
على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح
عقلا اما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي
الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من
التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية
يكون مفضيا الى تحصيل التكليف المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف
يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وقيل هذا الترتيب ممنوع الوجوب في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فيجوز ان
يكون الله تعالى على خلاف هذا الترتيب فيمكنه اداء الغرض بدون ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا
واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على
التكاليف والطاعات فيقال له ان النعم السابقة والاعمال لا تكافئ النعم السابقة
فكيف يقتضي مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة
بغداد فيقال العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر بل عفوه
بل حسن عفوه كما في الشاهد واما الاصلح فهو واجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند
معتزلة بغداد فهو فعل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين و
اما القبيح فهو واجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله عالم بقبح القبيح مستغن
عنه وفي ان لا يفعل قياسا على الشاهد ويدفع فساد ذلك فانه لا حكم بالنسبة
الى الله تعالى قال الخامسة اقول المسألة الخامسة ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض
خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل واحتج ان
افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجهين الاول انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته

اللازم مح بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا
بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد
فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها
ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا
مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال
بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض اذا امكن وليس لان كل غرض
يعرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء من غير توسط الافعال
وجعلها غايات عبثا والعبث محال لقوله تعالى أفحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال الايلام
تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا للشيء ايصال اللذة
الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادث
المعين بوقتها المعين ان وجد قبل الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث الحاصل اي قبل
ذلك الوقت لامتناع تأخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان
يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت
عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض
وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الاول حاصلا قبله وان
لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التعري
عن الغرض م اتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد
لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب بان المراد بالعبث
ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان
كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم نبين انتفاؤه اعلم
ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح
بلا مرجح والحكماء يقولون الحكم بالقصاص اما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل
فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع ...

معالم بصرح الشارع بحكم فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق
الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق
كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان آخر الا بتحريكه فهو الغرض من تحريكه
وبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه
واهل السنة يقولون انه تعالى مالك الناس كلهم من حيث فعل ان ينصف سائقهم وكثير من
الناقصين بعد سوقهم بل اشكالهم وكثير من المتحركين بحركتهم الى غير غاياتهم وكانهم ولا
يسأل عما يفعل وهم يسألون وكيف قال السادسة اقول المسئلة السادسة قالت المعتزلة
العرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلت
مبناه على القول بالحسن والقبح العقليين في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة عندنا ومع
ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل
انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له الكمال ولئن سلمنا ان التفضل
بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال
الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق
بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واصح المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في افعاله
لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره وبان التكليف
بالفعل الغير الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيمتنع من الحكيم وان كان لغرض
فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون
ذلك الغرض لغيره تعالى لان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف
لانه توسط التكليف عبثا واجيب عنهما بانه مبني على طلب اللمية وهو باطل
لانه لا يجب ان يكون لكل شيء علة والا لكانت علة تلك العلة معللة بعلة اخرى ويلزم
التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله تعالى
واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب

لیس ص

اي التعريض للثواب اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتداء به

ثم ولهذا اختاروا القول على الكلمة ١٢

العسر

بكمه

على اصحاب الجنان واصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات
والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا يسأل عليه وله ان يعترض على غيره
وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يسأل عنه كما قال لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

قال الكتاب الثالث في النبوة اقول

لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها
وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء الباب
الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج
الانسان الى النبي الثاني امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلعم الرابع في
عصمة الانبياء صلعم الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات
المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي فعيل اما من النبوة وهي
ما ارتفع من الارض فيكون معناه الذي شرف على سائر الخلق وفعيل على هذا بمعنى
الفاعل وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر يقال نبأ
وانبأ اي اخبر فالنبي من انبأ عن الله تعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس
احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه
في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غير
هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك اي في انهم لا يهمزون في غير هذه الاحرف ويجمع النبي
على انبياء قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل بالحق كل هدى السبيل هداكا ويجمع
على انبياء لان الهمز لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد و
اعياد ونبات بيانهم لا يصلح اي ارض اذا خرجت من الارض الى الطريق وهذا المعنى
اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز وقيل النبي
هو الطريق ومنه يقال للرسل عليهم السلام انبياء لكونهم طرق الهداية الى الله هذا بحسب
اللغة واما في الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص ثلث

يرى النبي

الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية
عن غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثالثة كونه بحيث تطيعه الهيولى العنصرية
القابلة للصور المتعاقبة اي بدل الكائنات ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع
كلام الله بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات
فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها
فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون
سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها
بالصفاء والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا
ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصا بالنبي فانهم معترفون بان الصابئين مادة العناصر
مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير مختصة لانهم معترفون للملائكة ولا
يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر
اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة
تعليم وتعلم ومن غير ارتياض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس
البشرية متحدة بالنوع فجواز ان يثبت لكل ما يثبت للبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة
ولئن سلم ان كل واحد من هذه الخواص الثلث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع
خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من
الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبعثناك
فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فبان نقول
ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى
غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج
اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه
القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا بعد مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة

وان

وان امكن فهو عسر جدا فلا بد له في معاشه من تمدن لا يتم الا بمشاركة احد من بني جنسه
ومعاوضة ومعارضة تجري بينهما فيما بعضهم لبعض مما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع
بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط ويصنع لذاك والاخر يعمل الابرة له وعلى
هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة ومعارضة
فاذا الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعارضة و
المعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بطبعه فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الا
جتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعاونة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان
بينهم معاملة وعدل لان كل واحد من يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه
وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الحسنة
والمطالب الحسنة لواحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا افضى الى المزاحمة ولان الانسان
اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير
ليستبد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا
الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة
والعدل والمعاملة غير متناولة للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظ
والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من
شارع ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليتلقى الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق
انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربه ويحث على
اجابته وتصديق مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع
لهم من الامور التي تحسن النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم
من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم

عما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم
الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسيء
بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع
واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق ليس
كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم
ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل و
يشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ويسلهم عن المعرفة فلما يكون نفعا كما يكون
ثانيا فيمتنع ان ينساها بسبب ضابط للمعرفة وهو الاذكار الجامع للتكرار وما يشتمل
عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري
مجراها فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم
قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد و
وعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت
جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر المستمر
بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور
ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب
وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافعال المثيرة للشهوة والغضب
المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية لملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات
الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة
الاجر الجزيل والثواب العظيم في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي
خصوا به فيما هم مولون وجوههم شطره ما يطلب الحكمة في الوحدة والتنعم تحفظ
خبايا بسكن عجائبه ثم اسمع قال الشيخ اقول المحقق الشيخ في بيان امكان
المعجزات والمعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم

المعارضة

المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان المعجز كما يكون اثباتا بغير المعتاد قد يكون
منعا عن المعتاد وانما قال خارقا للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا
مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجز من مضى حجة لنفسه وليتميز عن
الارهاصات والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته ونازعته في
طلب الغلبة والارهاص احداث امر هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته
فكانه تاسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت
الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة مثال
المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة
وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل
عن هيئات تعرض لصاحبه فقد ينحط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى
بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات الى ذات
النفس فان كثيرا ما يتعدى بعوارض النفس هيئة ما عقلية فيتصل العلاقة من تلك
الهيئة اثر الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز
وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست
شيئا من اعضائك مثلا او تخيلت او شهيته او غضبت انقلب العلاقة التي بين
النفس وبين هذه الفروع هيئة في النفس حتى يفعل بالتكرار اذعانا بل عادة و
خلقا متمكنا من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن الجاذبة
خلف النفس في مهماتها التي ينزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى او لم تحتج واذا
اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغال هذه
القوى عن الجهة المولى عليها فكان امساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس
الى عالم الغيب واستتباعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة
الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان
المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد

مما تواسط

الردية الحافظة للمواد المحمودة فتقلل التحلل عنها عن البدل فلم يبطل الغذاء الذي تما
انقطع عن صاحب الغذاء مدة وانقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في
غير هذه الحالة بل في عشر مدته هلك وموضع ذلك محفوظ الحياة والى هذا اشار بقوله صلعم
لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب
النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يبرئ
عن التحلل لاجل الحرارة وان لم يكن التحلل بتصرف الطبيعة ومع ذلك في المرض ما هو
مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جناب القدس
ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة ويزيد امرين فقد سوء المزاج
الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جانب القدس معين بالذات وهو
السكون البدني من جهة حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى جانب القدس بانه
اولى بحفاظ قوته مما للانسان بعد المعاني ان يخبر عن الغيب بان يقوله في اليقظة
ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة
ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال ٣
بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف
وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر تشهدان به وليس احد من الناس الا وقد
جرب ذلك من نفسه تجارب الهمة التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج
مختل التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار انه لان النفوس الفلكية
جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها لها مع الاملاك علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا
ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في موادها افلاكها والحاصل ان الجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقش على هيئة كلية
والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول الذاتي والثاني الالي وللنفس الا
نسانية ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستنكر

على الغيب في حال المنام للناظر والتسامح وهو باعتبار حصول الاطلاع صح

ان

ان ينتقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة
متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن
لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فلا ترى ولا تسمع ولو تجرد الحس الظاهر لعمله
شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك
الى انجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يقتنص العقل بها
كثيرا الى الفنون وعرض انقطاع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما
يدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية مخلى عن افعالها التي لها الا
ستناد الى العقل واذا اشتغلت النفس عن ضبط الحس الباطن تخلصت من ضعف
الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح
النقش الذي اذا تمكن النقش فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي
عن الحس الظاهر وبقيت صورته في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد دون
المتوهم كما يشاهد القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال
ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقاؤها مع بقاء المحسوس او بقاؤها
بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل
على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي ان المبرسمين
من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي فقد
يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها
اذا من سبب باطن وهي القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر
في سبب باطن وهو النفس التي تتأدى الى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لاثرها
الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور التي تكثر فيه معدن
التخيل والتوهم اعني الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة
اذا حذيت في التصرف فيما ارتسم فيها تعلق بصورها ذلك به من الصور في الحس

واذا انجذب

الفكرية

الحالة

١٣٠

المشترك كما كانت الصور انما تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس
المشترك وهذا اقرب مما يجري بين المرايا المتقابلة وللصارف عن الانتقاش في (الحس المشترك)
الحس المشترك شاغلان حسي خارجي يشغل الالة بما يرسمه فيه من الصور الخارجية فيمنع
قبول الصور من السبب الباطني كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك بن(؟) اعن
عن المتخيلة وبعضه غضا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط المتخيلة
عن الاعتمال الى العمل مع اضطرار مصرفا فيه بما يعنيه من الامور المعقولة
او الموهومة فيشغل المتخيلة بالاذعان له من التسلط على الحس المشترك
فلا يتمكن المتخيلة من النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة
لا متبوعة ولو اسكن احد الشاغلين الحسي الخارجي او العقلي الباطن او الوهمي
الباطن وبقي شاغل واحد مما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فيرجع المتخيلة
الى فعلها فتتسلط على الحس المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك مشاهدة والنوم
شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا او قد يشغل النفس في النوم مما ينجذب الى جانب
الطبيعة المستعدة للغذاء المنهضمة فقد تبقى الطالبة للراحة عن الحركات فان ذلك
لوجهين اولهما ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل احدث في شاهد(؟) كشاغلها
الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء اختل امر البدن لكن النفس مجبولة
على تدبير البدن منجذبة طبعا الى الطبيعة والثاني ان النوم يشبه المرض اشبه
منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن
باعداد الغذاء او باصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشتغلة
بمعاونة الطبيعة وتدبير البدن فلا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة
فاذا الشاغلان في النوم ساكنان ولو كان كذلك كانت القوة المتخيلة
الباطنة في السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش
المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدات ولا ا(؟)سعوى

على

على الاعضاء الرئيسة ومرضا يجذب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها
ذلك عن الضبط الذي لها فيصعف احد الضابطين فلا يبعد ان يكون
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وكلما كانت
النفس اقوى جوهرا كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى جوهرا كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر
فضلة اكثر فاذا كانت مثل هذه القوة كان هذا المعنى منها قويا فاذا كانت
النفس مرتاضة كان تحفظها او احترازها عن مضادات الرياضة اخفته
المعقول عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسبتها واقبالها
على ما تقتضيها اقوى ولو املت(؟) الشواغل الجسمية نقصت شواغل اقل
لم تبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي وتتأدى اثره الى عالم التخيل
وانتقش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي
وهذا في حال النوم او في حال المرض مما يشغل الحس ويوهن التخيل فان
التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح
الذي هو آلة التخيل واذا اوهن التخيل يسرع الى سكون وفراغ مما
فينجذب الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش ابرع(؟)
التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا وذلك اما بسبب اهاجة المتنبه من
هذا الوارد فان يكون امرا عرضيا وحركة التخيل بعد استرخاء ووهنه
فان التخيل يسرع الى حمل هذا المنبه ولما لاستخدام النفس الناطقة
له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند انثلاث هذه السوانح

اجال

فاذا اقبل التخيل في ذلك الوارد وحال بينه وبين الشواغل عن الغير انتقش في لوح الحس
المشترك وان كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها
هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما يؤول الاثر الى الذكر فيقع هناك
لقوله عم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا او ربما استولى الاثر فاشرق
في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله الوهم
في المرضى والممرورين وهذا اولى لان الذي يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين
توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء بل جبلة
نفوسهم القدسية الشريفة القوية فمن هنا اولى واحرى بالوصول من ذلك وهذا
الارتسام مختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة صور او حجاب
فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة مثال حي تحدثه
او استماع كلام محصل النظم من مشاهدة مخاطبه ويشبه ان يكون الوحي ونزول
الكتب من هذا القبيل ومنه ما يكون من افضل احوال الوحي وهو ما يعبر عنه
بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة واعلم ان القوة
المتخيلة جعلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل
من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما هو متعلق به و
للتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها بخصوصياتها والمخيلة تحتاج
كل سانح الى هذا الانتقال الا ان يضبطه وهذا الضبط لقوة النفس
المعارضة لا لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس ووقف التخيل على ما
يرد عليه ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة
في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح فيمكن التمثيل بانه صادف صلادة النفاذ

يمينا

يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما ووراء كما يفعل الضاد ذلك عند حصول حال
غريبة فيبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية
اذا اشتدت ادراكاتها قاصرت عن الادراكات الضعيفة فلا تحرك
الخيال والذكر ولا يسع له اثرهما وقد يكون اقوى حتى يتحرك الخيال الا
ان الخيال ينزع الى الانتقال ويخلو عن التصريح فلا ينضبط الذكر واما ضبط
انتقالات التخيل ومحاكاته فقد يكون قويا جدا ويكون النفس قد تلقت
بانه سلوك الطريق فيرسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس
معينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بانتقالات وليس انما يعرض
لكن هذه المراتب في هذه الانوار فقط بل في جميع ما يباشر في افكار اليقظان
فربما انضبط فكره في حركة وربما انسلخ عنه الى اشياء متخيلة ينسيك
فهمك محتاج الى ان تحلل بالفكر وتصعد عن السانح المضبوط الى السانح الذي
انه منتقلا عنه ولذلك الى اخر وربما اقتنص ما اتصل من مهمه الاول
وربما انقطع عنه واما ما يقتضيه نظر من التحليل والتاويل فما كان من الاثر
الالهي الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان
الهاما او وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل
هو وبقيت محاكياته وتوالت احتاج الى تاويل وذلك بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادات ان
يفعل الانسان ما لا يفي به وسع امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه او
ينحي عن ظلال اصابعه وشانه في ذلك بان يسلطه الله به على عالم الكائنات
فيتصرف بنفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة
ليست منطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن المادة مدبر له الا انها لتعلقها

بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة وقوة
يتأثر بها عن بدنه الى سائر الاجسام فيكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس
مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية من اجسام مباينة للذات
لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
هي مبادي تلك الافعال لمناسبة من جهة الخاص مع تشاركها في طبيعة فيفعل فيه ما
تشاهد اعلى ما هي الحكماء واما على رأينا فالله تعالى يخص المعجزات بخصوص من
يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب اليه او

الثالث [illegible] المبحث الثالث في نبوة نبينا صلعم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود
والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه صلعم ادعى النبوة
للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة لكلا له اوضح اصلها انه اتى بالقرآن و
القرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز
فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى لمعارضته بلغاء العرب وفصحائهم
قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا
شهداءكم من دون الله وامتنعوا من معارضته مع توافر دواعيهم على معارضته
اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم والزاما له على وامتناعهم مع توفر الدواعي
يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر
عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز لما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تعالى
الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد
وقع مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى
معاد والمخاطب به النبي والمراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلده لانه
يطوف في البلاد ثم يعود اليه وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي بأس شديد

سهام

تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي بأس شديد
بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر المخلفين من الاعراب الى حربهم
ليقاتلوهم او يسلمون وعند بعض هم اهل فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه المخلفين
من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من
قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من
قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم و
اموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين آمنوا الصحابة بدليل
قوله تعالى منكم وبدليل قوله من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام
وقد انجز الله تعالى وعده لهم وقوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان مدة خلافة الر...
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله صلعم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلعم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله صلعم
لعباس رضي الله عنه حين اسر في اسارى بدر وطلب النبي صلعم فداء نفسه وابن اخيه
عقيل بن ابي طالب فعجز العباس بنفسه عن الفداء اين المال الذي وضعت
بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا
فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق لرسول الله واسلم هو و
عقيل وكاخباره صلعم عن موت النجاشي روى ابو هريرة رضي الله عنه
نعى الناس بموت النجاشي يوم مات فقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي
وخرج بهم الى المصلى وكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات
في ذلك اليوم واخباره صلعم عما يحدث من الفتن والعلامات التي

وليبدلنهم
شديد
وللفضل كذا
انكم

اي اشراط الساعة كفاية بغداد وروى ابو بكرة ان النبي صلعم قال ينزل ناس
من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اي المكان المنخفض
اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض
الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق
فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم و
فرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر
فان المراد بالمصر هو بغداد وقد اغار بنو قنطوراء اعني الترك وقد تفرق
اهل بغداد في تلك الغارة بثلث فرق كما ذكر النبي صلعم وكاخباره صلعم عن
نار بصرى وهو مدينة بالشام فان النبي صلعم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار
من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات
ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت جميع ما
حولها حتى رئيت من ببصرى هذه اخبار عن المغيبات في الامور المستقبلة
واما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية مما كان من احوال الاولين
من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لا يمكن انكاره من المخالفة
واما الثاني فبلوغه صلعم هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية بمعرفة الله تعالى
وصفاته وايمانه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة
العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغية من غير تعلم وممارسة
فانه صلعم ما كان ممن مسلك اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم
وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة لبس مع علم
كل احد من اعدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل
الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر ورد

الى

النبي صلعم ان اهل مكة سالوا رسول الله صلعم ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين
حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه وروى جابر بن سمرة انه صلعم قال سلمه
اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وكنبوع الماء من اصابعه من م
قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة يتوضأ
منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة
فوضع صلعم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا
وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة
وكحنين الجذع قال جابر كان النبي صلعم اذا خطب يستند الى جذع نخلة من سواري المسجد اذا حطم
فلما صنع له المنبر فاستوى صلعم عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى
كادت ان تنشق فنزل النبي صلعم فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين
الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف
قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة اشياء رأيتها من رسول الله صلعم بينما نحن
نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف
النبي صلعم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك
يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من
امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوت
وجرانه البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر
ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلعم
فاخذ رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه فقال رسول الله معه ج
صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان

نبيًّا فلو نقض وان كان غير نبي استحق حتما منه فحقق عنها رسول الله صلعم ولم يعلم مقدّمها
اي غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب اهل التنوع وان لم يتواتر كل واحد
منها فالقدر المشترك بينها متواتر كان مجموع الرواة يلغو احد التواتر والقدر المشترك
يتحقق في رواية المجموع فيكون متواترا واما قلنا ان كلا من الاخبار السوع والاحاد
المجموع يكون مثاله لكن الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك
اليكم وطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف
عادتك وقم من مكانك ففعل الملك اي قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة
صدق الرجل في دعواه وكذا ههنا الثاني من الوجوه الدالة على نبوته جمع
سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط لا في مهمات الدنيا
ولا في امور الدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء
وكالاعراض عن متاع الدنيا مع تمكنه مع القدرة عليه شاهرهم عرض
قريش المال والرياسة ونكاح من يرغب فيها كما يترك دعواه عليه واعراضه عنه
وكسخاوته صلى الله عليه وسلم الغاية حتى عاتبه الله تعالى بقوله ولا تبسطها كل البسط و
كشجاعته صلعم الى حد لم يفر قط من العدو وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين
ولهذا اشتد البأس اتقى به الناس وكالفصاحة التي بكمت مقاطع الخطباء
وافحمت العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ وكالاصرار على الدعوى مع
ما يناله من المتاعب والمشاق قال صلعم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت وصبر عليه من
غير فتور في العزم كما صبر اولو العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع
مع الفقراء الى لا يكون الا لكمال نفسه ولا يخفى ان في ضمنها انه لا يدل على النبوة
لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة اختارها
الجاحظ واختارها الغزالي في كتاب الله الثالث من الوجوه
ارتضاها ه

مكانه — بعلومه — اقدام — حصافة — من الرسل — المشترك

الدالة

الدالة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته صلعم فهذه مجامع ادلة نبوته صلعم
والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وفي كتب اهل التنوع [illegible] وقال الائمة
اولى قال البراهمة كل ما حسنه العقل كل ما علم حسنه بالعقل من غير تعقيب
سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان
خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه
بالعقل فهو مردود سواء ورد به الرسول او لم يرد وما توقف العقل فيه اي لم يعلم
العقل حسنه وقبحه فيحسن عند الحاجة الى الانتفاع به ويقبح عند عدم
نفعها لما تقرر في العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن
وان ما يستغني الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر
من غير حاجة اصلا فاذن العقل مندوحة عن النبي تعالى في هذا الامر
مندوحة اي سعة ويقال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب
انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص فوائد البعثة
على التفصيل فقال للبعثة الرسل فوائد الاخص منها ان يعضد الحجة بان يؤكد
فيما دل عليه العقل بالاستقلال ليسقط عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار
بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل
ونخزى فتبين انه تعالى بعث الرسل لقطع الحجة وفي تلك الحجة وجوه بكلمة احدها
ان يقولوا ان الله تعالى خلقنا لنعبده فقد كان من حقه ان يبين لنا العبادة
التي يريدها منا انها ما هي وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة في العقل
لكن كيفيتها غير معلوم لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم
اذا اثبتوا الشرائع المفصلة انقطع اعذارهم وثانيها ان يقولوا

لم

130

اذا ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا
الهنا لمن اذا سهونا نبهتنا واذا ملنا الى الهوى منعتنا ولكنك لما ركبتنا مع نقوصنا
واهويتنا كان ذلك اغواء لنا على تلك القبائح وبالجملة ان يقولوا هب انا نعقل ونعلم
علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعقل ولم نعلم ان من فعل القبيح عذب عذابا مخلدا و
نعلم ان لنا في فعل القبيح لذة وليس فيه مضرة ولم نعلم ان من امن وعمل صالحا استحق
الثواب لا سيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح
داعيا ولا رادعا اما بعد البعثة فيرتفع هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان تميط
اي تزيل الشبهة التي يضعف عن العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما يوقف العقل فيه
ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع
والبصر والكلام الموقوف على السمع ومنها ان يبين حسن ما يوقف عليه العقل ولم
يستبد بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامة الحسناء فان العقل
يتوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين هيئة
العبادات وكيفيتها وكميتها ومنها ان يعين وظائف الطاعات والعبادات المذكورة
للمعبود المكرم لاستحفاظ الذكر في الاوقات المتناسبة كالصلوة وغيرها ومنها
ان يشرع القواعد العدل المقيم لحياة النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للتنازع
المفضي الى التقاتل فلا بد من عدل مقيم لحفظ النوع يحفظه شرع فلما اخذ في بيان
الاحتياج اليه التي على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الخفية الضرورية
النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تعالى في داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال تعالى
لنوح واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء
وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقفها الى استخراج مخترع عظيم موجب بعث
الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لانها
التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة مع ما في ذلك من خطر على الانفس و
النفقة فالانبياء يعرفون طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم

خواص

تعلم ه
لبس ه
ولم يستطع
ان يبين ح

خواص الكواكب فان المنجمين جربوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة
لان التجربة يعسر فيها التكرار والاعمار البشرية تقصر عن ادوار الكواكب
الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا
فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء واذا كان الكسب عليهم
ايضا لا الكل مستعد للاسرار كما له الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم
قال قالت العيسوية اقول قالت اليهود لو كان محمد صلعم نبيا لكان كل ما اخبر به صدقا
واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه
لما شرع شريعة موسى عم فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر و
ينقل كاصل دينه وذلك لانه كان من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على
نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم
ان يكون العلم بانها شرع موسى عم عند مبعث عيسى عم وانها نسخ على عيسى عم مبعث محمد عم
معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكر المتواترات وان يكون ذلك اقوى
الدلائل لعيسى ومحمد صلى الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا
فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه سينسخ فان كان قد بين في شرع موسى عم ما
يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة فامتنع نسخه لانه ع لما بين ان شرع موسى
ثابت ابدا فلو لم يبق بانا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز ان يخلف
نص الله تعالى على التابيد مع ان [illegible] لا يحصل لنا الامان عن كلامه ووعده ووعيده
وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخالف الله تعالى عن شرع موسى انه ثابت ابدا الى انه
لا ينسخ ابدا فلم لا يجوز ان ينص على شرع محمد ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزم
جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى بل بين في شرع موسى انه
ثابت في ... لم يبين الدوام ولا التوقيت لم يكن شرع موسى ولم يثبت الا مرة واحدة
لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التكرار فانه لا يقتضي
الا الوجوب مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف

فان كان قد بين فيها انها ستنسخ صح

كانت متوجهة شرع موسى على الناس لما زعم أن عيسى بالاتفاق ومحمد على رأي فنسخ
القسم الأول يقتضي صحة النسخ ويلزم امتناع النسخ أجاب المصنف بأن اليهود قد نقلوا
من شرع موسى ما يشعر بنسخه بيانا إجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم
توفر الدواعي على نقله كما توفر الدواعي على نقل أصل دينه فإن توفر الدواعي على
نقل الأصل أتم من توفرها على نقل كيفيته أو كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه
ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا **قال** المبحث الرابع
أقول المبحث الرابع في عصمة الأنبياء اتفق الجمهور على عصمة الأنبياء عن الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الأنبياء المعاصي واعتقدوا أن كل معصية
كفر فجوزوا على الأنبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الأنبياء لكنه جوز لهم
إظهار الكفر تقية بل أوجبوه لأن إظهار الإسلام إذا كان مفضيا إلى القتل كان
إلقاء للنفس إلى التهلكة وإلقاء النفس إلى التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى
التهلكة وإذا كان إظهار الإسلام حراما كان إظهار الكفر واجبا ومنع بأنه لو جاز
إظهار الكفر تقية لكان أولى الأوقات به وقت ظهور الدعوة لأن الناس في ذلك
الوقت بالكلية منكرون له ولكان لا يجوز إظهار الدعوة لأحد من الأنبياء فيفضي
إلى إخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا الإصرار وجوزوا
الإقدام على الكبائر وقوم منعوا أن يتعمد الأنبياء الكبائر فجوزوا تعمد الصغائر
وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا أو سهوا وجوزوا الصغائر سهوا
لا عمدا لنا أنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لوجب على الأمة اتباعهم لقوله تعالى فاتبعوه
فيفضي إلى الجمع بين الوجوب والحرمة وأنه لو صدر عن الأنبياء كفر أو ذنب لكانوا
معذبين بأشد العذاب بيان الملازمة أن درجات الأنبياء في غاية الشرف وكل من
كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش فكان عذابه أشد كما أوعد نساء النبي
بقوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
وكذا في حدود الأحرار فحد العبد نصف حد الحر وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب

كانوا

لكانوا من حزب الشيطان لأنهم حينئذ يفعلون ما أراده الشيطان واللازم باطل
فإن من كان من حزب الشيطان فهم الخاسرون لقوله تعالى ألا إن حزب الشيطان هم
هم الخاسرون وهو باطل بالإجماع أي لكون الأنبياء من حزب الشيطان وأنه لو صدر من
الأنبياء كفر أو ذنب لم يقبل شهادتهم لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واللازم
باطل وإلا لكان أدنى حالا من عدول الأمة وهو باطل بالاتفاق وأنه لو صدر منهم كفر أو
ذنب لاستوجبوا الذم والإيذاء لأن الكفر والذنب منكر وإنكار المنكر واجب وإيذاء
النبي يوجب ذمه وإيذاء النبي حرام لقوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والآخرة وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لا ينالوا عهد النبوة لأن المذنب ظالم
والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين **لا يقال** أريد بالعهد
عهد الإمامة لا النبوة بدليل صدر الآية حيث خاطب إبراهيم إني جاعلك للناس
إماما قال ومن ذريتي لأنا نقول **عهد** الإمامة في الآية هو عهد النبوة لأن الله جعل
إبراهيم نبيا فإن قوله إني جاعلك للناس إماما أي جاعلك للناس نبيا ولئن سلم أنه أريد
بالإمامة غير النبوة فعهد النبوة أولى بذلك أي بأن لا ينال الظالمين **واحتج** المجوزون
بجواز صدور الذنب عن الأنبياء فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن
الأنبياء بوجوه منها قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تأخر فإن الآيتين يدلان على جواز صدور الذنب من النبي أما
الآية الأولى فلأن العفو لا يكون إلا بعد تحقق الذنب وأما الآية الثانية فلأن المغفرة بعد
تحقق الذنب صريح في صدور الذنب **أجاب** المصنف بأن هذا محمول على ترك الأولى جمعا
بين الدليلين **لا يقال** لو كان ترك الأولى محلا للعفو والغفران لكان جميع العبادات
الصادرة من النبي صلى الله عليه وسلم محل العفو والمغفرة لأنه لا عبادة إلا وفوقها عبادة لأنا نقول
لا محذور في أن يكون جميع العبادات محل العفو والمغفرة ولئن سلم أنه لا يجوز أن يكون
جميع العبادات محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة إنما يكون إذا لزم من ترك الأولى فوات
مصلحة أو حصول مضرة وههنا واقع **لا يقال** فإن قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى يدل

الاثم

ط موجبا

صريحاً انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق اجاب المصنف بان وقوع آدم قبل
النبوة اذ لم يكن لادم امة ولا يوجد نبي الا اذا كان له امة ولقوله ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبياً ومنهم من اعتذر عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم
ربه اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله واسال القرية والذي يؤكد هذا قوله في
قصة آدم وحوا فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك آدم
ولا حوا انما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فقوله الكلام انه
كان على سبيل النسيان لقوله ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي واعترض عليه بان
ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت
التذكر غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله فنسي وايضا عاتبه الله على ذلك في
قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا
فقبل الله توبتهما فعاتبهما عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من يسلم ان آدم كان
متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها زعم النظام ان
آدم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد هو النوع وكلمة هذا كما
تكون اشارة الى الشخص فقد تكون اشارة الى النوع كقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله
الصلوة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهره التحريم لكنه ليس نصا فيه فصرفه
عن الظاهر لدليل عنده ومنهم اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل
او التوقيف ومنها قول ابرهيم هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابرهيم وهو نبي
بالاتفاق اجاب بان قول ابرهيم هذا ربي على سبيل الفرض فان من اراد ابطال
قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابرهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب
ذنب فقد من النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابرهيم قال هذا القول
على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي تعتقد انه كاتب
انت كتبت على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل

الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حملهم على جعله جذاذاً ومنها نظر ابرهيم
في النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر
في النجوم من هذا القصد حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب
ذنب اجاب بان نظر ابرهيم في النجوم ليس لمعرفة حاله من تاثير النجوم بل نظره
في النجوم للاستدلال والتوقف على صنيعه والنظر من هذا القصد طاعة لقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن
سقم حال متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند
بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه بانه انما اخفى يوسف
حريته لاشعاره بالقتل ان اظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف
بالزنا لقوله وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان
ميل الرجل الى المرأة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل صفة كمال عند اختياره
ومنها جعل يوسف سقايته في رحل اخيه لتتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة
ذنب اجاب بان ذلك بموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها
ما صدر عن اخوة يوسف من القائه في غيابة الجب وابداء اتهامهم وكذبهم بان الذئب
قد اكل يوسف وكل هذه ذنب اجاب بانا لا نم اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء
ما صدر عنهم قبل حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امرأة اخيه اوريا كما قال
الله على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال
اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصد داود لم يثبت صحة
على ما ذكروا والآية لم يدل على ما ذكره بل تحتمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي
اما قبل الوحي فالاكثرون منعوا صدور الكفر وافشاء الكذب منها الاصرار على الذنب
لئلا تزول عن القلوب الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الندرة
كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الكفر وعن المعاصي كلها
مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها قال نبينا اول

لما قرر من عصمة الانبياء ذكر شيئا في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها
من الفجور ويتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية
ان لم تكن راسخة تسمى حالا وان كانت راسخة تسمى ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها
عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم
صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان العفة المانعة من الفجور اذا
حصلت في النفس مع علم صاحبها بما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع
تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات مع تمكن الطاعات ويرغب
عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فتصير تلك الهيئة راسخة ويتاكد ملكة العصمة في الانبياء
بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا او العتاب على ترك
الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا او تركوا ما هو اولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبون وينبه
عليه ويضيق الامر عليهم فيتاكد تلك الملكة ومثل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه
الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو
كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا امتنع تكليفه وبطل الامر والنهي
والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان
النبي مثل الامة في جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى عصمه على عدم
الركون اليهم والا لكان الركون اليهم ممتنعا بذاته ممتنعا قال الخامس في
اقول المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء
على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني
وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء ~~واتفقوا~~ على ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية واحتج الاولون على تفضيل الانبياء
على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه امر الملائكة بسجدة آدم لقوله تعالى واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولا شك ان السجود المامور به سجود تعظيم لا سجود

بالنسبة

الركون الذي هو ذنب عدم ممتنع

الحليمي

عبادة فلولا ان آدم افضل من الملائكة لما امر الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم
لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان آدم اعلم من الملائكة لانه عليه السلام تعلم كان ح
الاسماء كلها والملائكة لا يعلمون لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على
الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تعالى هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة
الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة
والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية
جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوصة عليها لا مستنبطة بالاجتهاد ولما كان طاعة
البشر اشق يكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به
فيمن لم يكن نبيا من الآل ولمن فسق معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من
العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة واحتج الآخرون
اي القائلون بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة الاول قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا السياق لتفضيل ينقض ح
الملائكة المقربين على عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه نظر
فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبد الله
استعظاما لان يكون العبد يولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله
بسبب انه خلقه الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة
اب وام ومعلوم ان الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى
من هذا الوجه افضل الثاني انه تعالى قدم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل
على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر لان تقديم الذكر لا يدل على
افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثالث

قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة من عبادة الله تعالى على
ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يأنف من ذلك فلم يثبت تفضيلهم وفيه نظر
فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا
افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا اقول
لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين سيما والآية الاولى
تدل على ان الملك افضل من النبي وسياق الآية الثانية يدل على ان الملك افضل من آدم
وحواء وفيه نظر فان الآية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل تدل على ان الملك لا يتبع
الوحي والنبي يتبع بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل و
الآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخالطة ابليس ولم تدل على تفضيله
عليه بعد الاجتباء الخامس الملك الذي هو المرسل الى النبي والمرسل اليه ولا شك ان المعلم
افضل من المتعلم والمرسل افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المرسل
اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما تعلمه لا في غيره ولا فيما تعلمه
دائما كما نقل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق
فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالة لا يلزم
ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم السادس الملائكة
ارواح مبرأة عن الرذائل والآفات البشرية والعلمية مطهرة عن الشهوة والغضب
اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب مواظبة على الافعال
الحسنة لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون قال السادس منها اقول المبحث السادس في الكرامات
الكرامات جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة
والاستاذ ابو اسحق منا لنا ان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع
لبعض الحواريين واللازم باطل لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف

[illegible]

لوجوده

(عنده) (عليه)

لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال
هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا — للخارجة
وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب
وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ
اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا
رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين
وازدادوا تسعا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس — للعادة
النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم
اذ الكرامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجز عليهم لما تميزوا عن
غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا
لا نسلم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق
للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه قال الباب الخامس اقول لما فرغ
من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الخامس في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث
الاول في اعادة المعدوم الثاني حشر الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في
الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات
عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول
في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين
البصري من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده
لماهيته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء كالفرض و[illegible]
وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع
ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه لبطلان ذات ذلك الشيء من
حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية

الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم لا
امتناع الماهية بعد العدم ليست هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقاً
لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لانه او لعدمه لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي
امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا
نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضاً ورد هذا
بان الحكم على الممتنع وصف ممتنع من حيث كونه ممتنعاً وممكن من حيث كونه متصوراً
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال
الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت
في الذهن لا بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف
عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن
لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون
الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون
الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع العدم بل هو امر يمكن الوجود واليه
اشار بقوله وهو ممنوع اه واجيب عليه اللهم الا اذا الخصم اريد بالامتناع الامتناع
بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم
لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه بيان الثالث
الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان
العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود قال الشارح العلامة بان كان
العود ان كانت الصورة التي في الذهن تمامية ممتنع الوجود في الاعيان وعلى
تقدير وجوده لم يكن معاداً لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه
وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يمثل الصورة
التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معاداً
فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كان الاشارة العقلية

الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هي نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح
الحكم عليه بامكان العود فلا يكون عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحاً هف والحاصل
ان القول بامكان العود يفضي الى ان يقال بان كل مستانف معاد او القول بان المعدوم
حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن اعادة
المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد
من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصراً في شخص لم يتصف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز
ان يوجد ابتداء فرد اخر بعوارض الاول فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث
انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت
فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن الاول بان قولكم الحكم عليه
بامكان العود حكم متناقض بتقرير هذا الجواب بقول البسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم
عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان كان هذا الحكم صحيحاً او لا فان كان الاول
فقد صح الحكم على المعدوم ولقاصد الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه
بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحاً يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه
بامكان العود صحيحاً وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله
فان كان صحيحاً فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم
على المعدوم فان صحة الحكم على المعدوم الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا
الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود الخ
قال الشارح العلامة بامتناع العود ان كانت الصورة التي في الذهن فيلزم عدم
وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت ما يماثلها فهو كثير
فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة
اليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع
العود يؤدي الى القول بامتناع مستانف او الى القول بان للمعدوم حال العدم له هوية الكلام

فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود

بانه وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن وجه المعارضة
بانه لا نسلم الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف
على هويته الثابتة فان قال لا نسلم انه يجوز ان نشير اليه بامتناع العود بلا واسطة
اشارة بامكان العود اليه فان قال لا هوية له نسلم الاشارة اليه بامكان العود
لا لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان نشير اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة
وامكان العود لا لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان نشير اليه بامكان العود لاجل
عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود اليه باعتبار ان
صورته حاصلة في الذهن بامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل
واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي
محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل قال المص وهذا الوجه منقوض بالحكم على
ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع
بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل الوجود فان الحكم على المعدوم
والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه ان يكون له
ثبوت في الخارج والتحقيق الجواب لا نسلم ان الاشارة العقلية بامكان العود الى ما تمثل
صورته التي في الذهن قوله وما تمثل صورته في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه
قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود
لا في هويته واحدا قوله فيلزم ان يكون كل مماثل له معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه
ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل مماثل له معادا او اجيب عن الثاني بان كل مثلين
بينهما تميز ان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا لما لم يتميز المثلان
بالشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله ووقوع مثله
حتى يلزم ان يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق
بينهما بفرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ
فان كون الشيء مبتدأ او معادا عارض للشيء باعتبار ذلك الاعتبار فلو كونه غير مسبوق

بحدوث البدن وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث هويته وحدوثه
اولا فلا يلزم ان يكون مبتدأ مع انه لا يكون معادا او قبل العدم كان حدثا اولا ويكون
ان يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين قال الثاني في حشر الاجسام قال
المبحث الثاني في حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني
بعد احياء ابدانهم ثم نفى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم
المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق
اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة واما الانبياء الذين
سبقوا على نبينا محمد صلعم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا
انزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤوا بعده كحزقيل وشعيا
عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون
كالملائكة ويكون لهم الحياة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه
المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني
ففي مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن العزيز
اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما
نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل
شيء وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم
سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى ان الاولين
والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى واذا عرفت ذلك

ويقول جمع المسلمين على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها و تفرقها لانه ممكن عقلا
والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان اما
بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة
والا لما كانت قابلة للجمع والحياة لم تتصف بالجمع والحياة قبل الموت واللازم ظ
واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باجزاء كل شخص على سبيل التفصيل
لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء واعادة الحياة فيها لشمول
قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني
وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلعم اثبت المعاد الجسماني وفي
القرآن العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر من ان يحصى والى امكانه ووقوعه اشار
بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزءا من بدن الآكل فالمأكول
اما ان يعاد في الآكل او في المأكول منه واياما كان فلا يعود كل منهما بتمامه وايضا فليس
ان يعاد جزءا لاحدهما اولى بان يعاد جزءا للآخر وجعله جزءا لهما معا محال فلا يبقى الا ان
يعاد [illegible] وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول
لا يصلح ان يكون مقصود الحكيم اذ لا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في العالم لان كل
ما يتخيل في العالم انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل خلاص عن الم ويشهد بذلك
الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضائعا
واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد منهما الاجزاء الاصلية التي هي الانسان
لا المشاكلة ولا الهيكل الذي يعقل عنه الشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية
هي الباقية من اول العمر الى آخره الخاضعة لنفسه والاجزاء الاصلية للمأكول منه فضل
الآكل فرده الى المأكول منه اولى ولا يعاد في الآكل المتغذي واجيب عن الثاني بان
فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسأل عما يفعل ولئن سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون
الغرض من البعث الالتذاذ قوله لا لذة في الوجود قلنا ممنوع فان [illegible] اللازم ولا لم

والالم لان كل ما يتخيل لذة فهو دفع الم بل يوجد لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم
انه ليس للذة وجود في عالمنا فلا يجوز ان يكون لذات الآخرة وان شابهت اللذات
في الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا تكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل
تكون لذات خالصة غير مشوبة بدفع الالم قال [illegible] اقول على ان القول بالمعاد
الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى
يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبالهلاك الفناء
ضعيف لاحتمال ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج عن حد الانتفاع وبتفرق
الاجزاء خرجت عن حد الانتفاع فيكون هالكا ويحتمل ان الشيء في الآية بمعنى الممكن
الآية كل ممكن هالك في حد ذاته [illegible] لنظر الى وجهه [illegible] فان كل ممكن اي ممكن
بالنظر الى ذاته ليس وجود بالنظر الى [illegible] موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره قال
الثالث في الجنة والنار اقول المبحث الثالث في الجنة والنار قال بقاء الجنة والنار اما ان يكونا في هذا
العالم او في عالم آخر فان كانا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر و
الاول باطل لان الافلاك لا تنخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات وكونهما في الافلاك يقتضي
جريها الانهار والاشجار والدركات التي فيها النيران في الافلاك
ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل والثاني هو ان يكون في عالم العناصر يكون
التناسخ حقا وان كانا في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كروي لان الفلك بسيط على [illegible]
فشكله الكري فلو فرض عالم آخر كان كريا فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان
العالم لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة
لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها ولو كانت ساكنة في احياز ذلك العالم
طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال ولو كانت ساكنة في احياز ذلك
العالم قسرا دائما وهو محال ايضا والجواب لم لا يجوز ان تكون الجنة في هذا العالم ويكون
في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة لقوله صلعم

سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند المتفلسفين قوله في الافلاك
لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الجنان في هذا العالم
تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلت لا نم والفرق بين الحشر في
هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن
معادا بعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ
رد النفس الى بدن جديد او يكون الحشر في عالم اخر قوله لان الفلك بسيط فيكون شكله الكرة
قلنا لا نم بساطة كل محيط ولا نم استلزام البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام
البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلا فلا نم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع
كونهما في عالم اخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع
الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا
العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كرتين وتكون احديهما في ثخن الاخرى او اعظم منها فلا
يحصل بينهما خلاء ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم
في تمام الحقيقة فان وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان
الاختلاف في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم فان يكون
نار فلك العالم حارا يابسا طالبا للمحيط ولم في ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك الحكم
في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قال
هذه فروع اقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة
والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الان ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان
الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة عرضها
السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على
انها مخلوقة الان والا يلزم الكذب في كلام الله تعالى وهو ممتنع لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة
الان لكان عرضها عرض السموات والارض في الان بطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت

مسلم

في احياز السموات والارض اذ لو وقعت في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن
عرضها عرضهما او وقعتا في جميع احيازهما انما يكون بعد فناء السموات والارض
لاستحالة تداخل الاجسام وهو ممتنع لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض
مثل عرض السموات والارض لقوله كعرض السماء والارض ولانه يمتنع ان تكون عرضها
عين عرض الجنة ولم لا يجوز ان تكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات
والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت فيكون مخلوقة الان والا يلزم
الكذب في خبره تعالى ولنا ايضا اسكان الله تعالى ادم على الجنة واخراجه عنها بسبب
اكل الشجرة بعد النهي عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الان قال ابو هاشم والقاضي
عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الان لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله ينعدم والجنة مما سواه تعالى فتنعدم فلا
تكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم اي اكل الجنة دائم ولو كان اكل
الجنة دائما تكون وجود الجنة دائما لدوام اكل الجنة فلو كانت مخلوقة الان يلزم ان لا تكون
النار مخلوقة الان اجاب المص اولا بمنع الملازمة ان لو كانت الجنة مخلوقة وثانيا بمنع
بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الان عدم
عدم دوامها واما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله معدوم فان
معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع
قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود
فلا يكون بالنظر الى ذاته من حيث هو موجودا وليس معناه ان ما سواه يطرأ عليه العدم
فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل
شيء مما سواه تعالى يطرأ عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة
دائمة لما سبق ولم لا يكون معناه ان كل شيء سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم وانما
مخصص جمعا بين الدليلين ولو كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان

دون دوام الجنة

قلنا لا نم ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى معدوم

ظ عليها واما منع بطلان الثاني فلان الامر لا دلالة له قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة
وذلك لان المختص قوله اكلها دائم متروك لان المراد بالاكل المأكول وهو مسدود وام الطاهر
المأكول لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه كلما
فني الشيء من المأكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين قال
الرابع في الثواب والعقاب اقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة بل
النصوص الثواب على الطاعة حق على الله واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع
التكاليف الشاقة فلا يخلو اما ان يكون شرعها لغرض او لا لغرض والثاني باطل لان
شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل والثالث اما ان يكون الغرض عائدا اليه تعالى او عائدا
الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني هو ان يكون الغرض عائدا الينا
لا يخلو اما ان يكون الغرض حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع
الضرر لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لا يرجحنا ولم نحتج
الى تلك المشاق والاتعاب لكنه لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضرر لما
والاول هو ان يكون الغرض حصول المنفعة اما ان يكون منفعة سابقة على التكليف
مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة
من الرزق وغيره من النعم وهو يكفي عقلا لانه لا يليق بالجواد الحكيم ان ينعم على احد الكريم
ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده واما ان يكون
الغرض من التكليف منفعة لاحقة اي منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فان
الثواب هي المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف فثبت ان الغرض من التكليف
هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله الثاني قوله تعالى وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون
جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول
انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الفصل الثالث ان افعاله تعالى لا غرض لفعله ولا علة

لما

لكنه ومع هذا نقول لا يمكن ان يكون الغرض من التكاليف شكرا للنعم الظاهرة السابقة
والاستحقاق ممنوع سمعا والجواب انه لا يصح ما نسبه الله تعالى وكيف يكون الغرض من كون ما
التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف مستحقا منه والمعتزلة او احتجوا
الشكر والنظر في المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني ان الاية
وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه
ولفظ الجزاء اشارة الى الجواب دخل مقدر تقريره ان الله تعالى جعل الثواب
جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه نحو قول القائل ان احسنت الي فلك كذا تقرير
الجواب انا نقول لا نسلم ان جزاء الشيء يجب ترتبه عليه بل يكون اطلاق الجزاء على الثواب كون
العمل علامة ودليلا له قالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر
وصاحب الكبيرة لوجهين الاول ان العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي
التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما
تنافي العدل فيكون ظلما لكنه تعالى عدل حكيم لا يليق التسوية الثاني ان شهوة الفسوق
مركبة فينا فلو لم يكن يجب ان يعلم بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على
ارتكاب الفسوق لانا لو سكتنا في العقاب عليه وشهوة الفسوق ودواعيها مخلوقة فينا لم على الفسوق
نترك الفسوق لاجل كعوق الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث
ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى
وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا و
الخلف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب
عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى
وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع عن العاصي فان تغليظ
العقاب على الفعل التهديد والوعيد كاف في الاحجام اي المنع والضلال

على عدم التسوية بين العاصي والمطيع
العفو ...
... العقاب ...
الامتناع صح

العفو قبل التوبة بعض الاعذار لكان العفو بعد التوبة بعض الاعذار ايضا
بعين ما ذكرتم وانهم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام
مشترك مما يكون جوابكم عنه يكون جوابا عنه وعن الثالث انه لا يدل شي من
تلك الايات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غايته ما في الباب انها
تدل على الوقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع
فيه ثم المعتزلة تعلقوا باثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة
لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ
الخلود في وعيد اصحاب الكبيرة كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان
من في الايات المذكورة للعموم يتناول كل من كسب سيئة وكل من يعص الله
وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل ٢
مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين على ان الاية تدل على انهم غير غائبين
عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق واستحقاق العقاب
بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب بفعل الذي كان قبل الفسق لما بين الثواب
والعقاب من التنافي لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب
المقرونة بالاستخفاف والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم
الخالية من العقاب فيمتنع استحقاقهما معا والجواب عن الاول بان الخلود
هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اي المكث الطويل كثير شايع
عن كلام العرب وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل

يدل على ان الفجار الذين من صلهم اصحاب الكبائر دون الكفر واذا لم يخرجوا لكانوا غايبين صح

قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة والصالح حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى
وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فصدر الاية دالة على اختصاص
الخزي بالكافرين وفيه نظر فان صدر الاية لا يدل على اختصاص الخزي
اذ ليس فيه شي يدل على الحصر مثل انما وتقديم الخبر وغير ذلك مما يدل على الحصر
ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار و
كقوله تعالى حكاية عن موسى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان
هذه الاية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول
لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه
وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وهذا صريح ان الملقين في
النار المكذبون المنكرون لتنزيل الله تعالى شيئا وهم الكفار وقوله تعالى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها
وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي
هو الكبيرة ولما كان الفاسق مؤمنا لا يخزى وبهذه الايات الدالة على
اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر
لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق بناء على انه لا يستحق الثواب
والعقاب وانما يتم ذلك لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب

١٧٣

والعقاب وانما يلزم ذلك لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية
سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاق فلم قلتم منافاة الا
ستحقاقين وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب
مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة
الخالصة اعم من ان يكون دائما او لا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق
الثواب فاما ان يحبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي
هاشم او لا يحبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب ابيه ابي علي مثلا اذا
استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق
العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق الثواب ويحبط على طريق الموازنة
او يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلانه
يستلزم ان الاستحقاق العقاب وجد استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين
استحقاق الثواب واستحقاق العقاب تاثير في عدم الاخر فتاثير كل من الاستحقاقين
في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزام تاثير كل
منهما في عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما
وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر على
التعاقب الصحيح لانه يلزم ان يعود المغلوب المحبط محبطا غالبا والمغلوب
المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو ان استحقاق العقاب الطاري
يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب فباطل لانه الغاء
للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
واما اصحابنا ح   واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تع

زوال استحقاق الثواب ووجود استحقاق العقاب كذا بسبب صح

والعقاب على المعصية عدل منه وفعل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل   دليل عليه
المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تع
ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع
مؤمن ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس العبد
في ذلك باشر والله تع خلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بعهده قال
عز من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين
فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا مقتضى
وعيده في قوله تع ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها ويسقط
وعيد المؤمن العاصي لوجوه الاول قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و
المؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى
ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب
بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع الوعيد الثاني
قوله تع يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا خص عنه الشرك لقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم
انقطاع الوعيد الثالث قوله صلعم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن
العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فيسقط الوعيد ويرجى عفو الكافر والمبالغ
في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى الحق من فضله ولطفه قال الجاحظ
والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون يقولون   اعلام
وادعوا فيه الاجماع واعلم ان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصل واصل او سعى
ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد

للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد وذلك حكم ا
بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل
الاسلام اللذين رحمهم من الذين او الذين لم يخلوا في الدين فان قيل القول
بدوام الثواب او العقاب غير معقول لوجهين الاول ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها فيقوم بنصف
نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسما الى نصف ذلك
الجسم وبعدا معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم ضعف
تحريك جزئه اعني نصفه لكن الجسم ذلك المبدا لان نسبة الاثنين كنسبة الموثرين
ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم و
تحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي
متناه واما ان يحرك الجسم حركات غير متناهية فكل القوة اذا لم يزد على قوة نصف
الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي النصف
القوة اذا دون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت قوة كل القوة
على قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة
الاثنين كنسبة الموثرين فما به القوة الزائدة زائد على ما به القوة الناقصة والفرض
ان الجسمين يحركان من مبدا واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها
غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم
لا تقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون
الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مولف من العناصر الاربعة الارض
والهواء والماء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن
حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة وقت الحرارة
فاذا انتفت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى

ضعف قوة

والماء

الثواب

الثواب والعقاب دائمين الى الابد لو كان العقاب في النار دائما لكان الجسم المحترق
باقيا دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام
الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلت اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد
فان الجوهر لو كان موجودا لكان الجسم مولفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم
انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فلا تنقسم
القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم فانه لو ثبت الجوهر
الفرد وان سلم انه منتف والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام
محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة لو كانت القوة سارية في محلها لكن
سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء القوة قوة لها تاثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير
القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار
من القوة الذي هو قوة بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل
ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان
جزء القوة قوة والمقدمات الثلث ممنوعة والوجه الثاني لم يتم على المقدمات ولئن سلم هذه
المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة
فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية فهو مدفوع عندنا لان القوى
عندنا عرض والعرض الذي هو القوة يفنى ويتجدد عرض اخر هو قوة اخرى مثل
القوة الفانية فيفعل فعلا اخر مثل فعل الاول فح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب
ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة على التجدد
غير متناهية وهذا الشي ممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على
امتناع صدور الافعال الغير المتناهية عن قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني
فممنوع لان القول بان الابدان مولفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد
المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركب

اللزوم

م

عند ... ولو ... ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية ح

وتقوى على افعال غير متناهية

المولد من العناصر فباشر الحرارة في الرطوبة المسامية اما ان يفضي الى افنائها
لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء
على البدن بمقدار ما يتحلل منه مم فانه يجوز ان يرد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه على البدن
وح كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم
فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوصل الثالث مم فانا لا نم ان
دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول وانما لا يكون معقولا لو كان اعتدال
المزاج شرطا للحيوة وهو مم فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة بل
الحيوة باقية بابقاء الفاعل المختار والضا من الحيوانات ما يعيش في النار و فانه
يلتذ بها كالحيوان المسمى بسمندر فلا يستبعد ان يجعل الله تع بدن الكافر بحيث
لا يتألم بالنار ولا يصير رمادا ولا يحترق ولا يموت بالنار قال الخامس العفو لح
اقول المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم اما الاول وهو بع
العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله تع وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تع او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير
والاجماع على ان الله تع يعفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة
منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب
على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالعفو هو
الكبائر قبل التوبة فانه لا يتحقق معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة للعفو
قبل التوبة الثاني قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء اي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين
اح انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يوجد الفرق بين الشرك وما دونه
واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق
بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يوجد التعليق

بالمشية على راي المعتزلة واللازم باطل لانه تع علق الغفران بالمشية بيان الملازمة
انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يوجد التعليق بالمشية لان الغفران
بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب
فعله شاء او لم يشأ الثالث قوله تع وان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم وكلمة على للحال يقال رايت الامير على اكل او على ظلم اذا كان ملتبسا به فالاية
تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل
التوبة وامثال ذلك كقوله تع يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله وقوله تع فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني وهو الشفاعة
[illegible] عم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين لاصحاب الكبائر فلا ندم امر النبي صم
والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر امتثالا للامر وصيانة
لعصمته اي عصمة النبي صم عن مخالفة امره واذا استغفر النبي صم لصاحب الكبيرة
قبل التوبة يقبل الله تع شفاعته تحصيلا لمرضاته لقوله تع ولسوف يعطيك
ربك فترضى وثبت ان شفاعة نبينا محمد صم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل
التوبة ولقوله صم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان الشفاعة
النبي صم حاصلة لاهل الكبائر سواء كان قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا
على ان شفاعة النبي صم لا اثر لها في اسقاط العذاب بايات منها قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا دلت الاية على انه لا تجزي نفس عن نفس
شيئا على سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وباثر شفاعة
النبي عم في اسقاط العذاب غناء لبعض الامة فلا تشملنا ثم ومنها قوله تع
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تع الشفيع للظالمين على سبيل
العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا شفاعة النبي صم في

[illegible]

في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
دلت الآية على نفي الظهور على نفي الشفاعة على سبيل الاطلاق فلم
تثبت شفاعة النبي صلعم في حق العصاة ومنها قوله وما للظالمين من انصار والشفيع
من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع
واجيب عن هذه الآيات بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا تتناول
محل النزاع ولئن سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى تكون متناولة لمحل
النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي صلعم في حق
العصاة فتتناول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال السادس
في اثبات عذاب القبر اقول المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد
بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب — عليها
العذاب وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في قوم
نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال النار عقيب الا
غراق وقبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى
حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا اخرى بعد الموت وقبل
البعث حيوة اخرى وموتا اخر لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة
وموتا اخر لم يكن مرتين ولا الاماتة مرتين احتج المنكرون لعذاب — الاحاثم
القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه
يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى
وموتا اخر لذاقوا موتتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بحجتها وقوله تعالى

[illegible]

وما انت بمسمع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه
فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع
بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وجه للموت فان اهل الجنة احياء كشهداء
الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام واما الآية بانا نقول الثاني ان عدم اسماع
من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون قال السابع في سائر السمعيات
اقول المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب
وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة
في انفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا
مفيدا للعلم بوجودها قال الثامن في الاسماء الشرعية اقول المبحث الثامن في
الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق و
اكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي
للرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة
عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة
وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله
وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن التصديق
للرسول صلعم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم و
الزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المص والذي يدل على خروج العمل
عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا

وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان
قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على
الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا
عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة واما قوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل من مفهوم الايمان من وجهين الاول عطف
قوله ولم يلبسوا على قوله الذين امنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم
التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم مستبعا عن
الايمان فيكون ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعد ما ذكره تعالى يكون
تكرارا بلا فائدة والثاني ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان
منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منا
فيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين
ولو كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع
نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير وللمدح الا ان يقال لبس باختيارهم
وقد مدحهم الله تعالى بقوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله واما قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم الى اخر المبحث اشارة الى جواب الدليل للقائلين بان الايمان في
الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو
لم يكن العمل جزءا من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل
اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الا
يمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم
صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما
بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تعالى

عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل تقرير
الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع
ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل
معارض بان يقال لو كان العمل جزءا من مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان في
عليه الخ لا يقال لا نسلم انه لو كان العمل خارجا عن مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه
فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان
على الصلوة وجعله بطريق المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الا
يمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة
عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان كذلك لم يكن بضعا وسبعين شعبة افضلها
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق
المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة
افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق تقرير الجواب انه يعني
الحديث شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون
شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق
داخلا فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة في الايمان بالاتفاق

قال **الباب الثالث في الامامة الحق** اقول

لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث
الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة
الرابع في امامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول ابو بكر الخامس في فضل
الصحابة المبحث الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص

من الاشخاص للرسول في اقامة هذا من الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه
يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام اوجب
الامامية والاسمعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية
نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب
الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقا
مان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما
الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع
الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام
واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر
يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا
لم يكن هذا الرئيس [illegible] ان البلد اذا اجتمع على رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى
عن السيئات [illegible] الناس الطامعين المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان
وظهر وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فعلم ان نصب الامام
يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان
واجب باجماع العقلاء [illegible] واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع
الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب [illegible] هذا الدليل
عقلية من باب [illegible] والكبرى اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان نعتمد فيه
على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان قيل وفي
نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته [illegible]
الفساد وربما يستولي على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية
رياسته الى [illegible] بين الناس [illegible] الاحتمالات [illegible] وان كانت
خارج لكنها احتمالات مرجوحة [illegible] فان هذه الاحتمالات الحاصلة في نصب الامام

كوجوبه

ما لم

اذا قوبلت بمفاسد المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون
مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني اي بيان
عدم وجوبه على الله تعالى فلانا بينا انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء
ولو اثبتنا المقامات [illegible] ووجوب نصب الامام [illegible] علينا سمعا
لا على الله اقول اصحاب الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى
بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف فهو واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف
فلانه لو كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي
اقرب مما اذا لم يوجد لهم فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه لو كان لهم رئيس
يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا
الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان
اللطف جار مجرى التمكين وازالة [illegible] ولطفا [illegible]
والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف فان الله تعالى كلف العبد
بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له
اماما وان لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات
مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكن ان يقول [illegible] فعل الخير مني لانك ما مكنتني
من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب لا نسلم ان
الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا خلا نصب الامام عن شوائب المفاسد
وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله بعلمها
ولئن سلمنا ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى ولا نسلم ان
التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء بل هو الموجب لكل شيء
وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتم انما يحصل بوجود امام
ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل هذا

هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يمكن من عهد النبوة الى يومنا
امام على ما وصفته فيكون الله قد ترك الواجب عليه ويكون هذا عهد صدر من الله
القبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله قال المبحث الثاني في صفات الائمة
اقول المبحث الثاني في صفات الائمة وهي تسعة الاولى ان يكون الامام مجتهدا
في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية و
حل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع
الثانية ان يكون الامام ذا رأي وتدبير يدبر امر الحرب والسلم اي الصلح وسائر
الامور السياسية بان يشتد في محل يقتضي الشدة ويلين في موضع يستدعي
الرفق واللين كما قال الله تعالى في مدح اصحاب النبي صلعم والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام
بالحرب ولا يضعف قلبه امام الحرب ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة و[illegible]
يتساهلوا في الصفات الثلث ولو لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث
ينتشر ملك من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه يتصرف في
رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه وحيفه في اموال
الناس في هتك اعراضهم وتضييع حقوق المسلمين ويتحقق هذه الصفة ان يكون عالما
الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما
فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس لان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات
المعتبرة في الامام ولان المجنون والصبي ليسا بعاقلين والامام يجب ان يكون
عاقلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون
كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد محتقر بين الناس مشغول بخدمة
السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس ليكون مطاعا ويجب ان لا يكون
مشغولا بخدمة احد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة

ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لقوله صلعم الائمة
من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث
لا عهد للعموم وهنا لا عهد فيفيد العموم [illegible] من قريش [illegible]
كما في الحديث الاول قال ولا يشترط فيهم العصمة الخ اقول ولا يشترط في الائمة
العصمة خلافا للاسماعيلية والاثني عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا العصمة
في الائمة لنا انا سنبين صحة امامة ابي بكر والامة اجمعت على كون ابي بكر غير واجب
العصمة لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا
لوجبت عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة والمشترطون للعصمة
احتجوا على اشتراط العصمة في الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام
اما ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم
الواجبات العقلية وتنبيه الغافلين على الطاعات كما هو مذهب الاثني عشرية وذلك
لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله الثاني ان احتياج
الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء
عليه فيحتاج الامام الى امام اخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابراهيم عليه
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية
دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم
مرتكب للذنب ظالم فلا يكون اماما والجواب عن الاول بمنع المقدمات
اما الاولى فهي ان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام في الامرين اللذين ذكر
ولئن سلم فلا نم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام لم لا يجوز من ذلك ان يكون عدلا
واما الثاني فبان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام
اخر فانا سنبين ان امامة ابي بكر صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام
اخر والا لما صحت امامته والجواب عن الثالث بان الاية تدل على ان شرط

بمنع مقدمتها

الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تثلم العدالة بها لا على ان شرط
الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير
ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال الثالث فيما يحصل به اقول
المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله ورسوله وتنصيص
رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك اي
في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايع الامة شخصا مستعدا للامامة و
فيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال
بها اي بامامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من
امامة هذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع
الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فيثبت امامتهما وقال الزيدية كل فاطمي عالم
خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي انكروا
الامامة بثبوت الامام ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء
الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها اولا وقالوا لا تنعقد الامامة
الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول او من الامام السابق واحتجوا على ذلك
بوجوه وذكر المص منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا يقدرون على التصرف في امر
من احاد الناس في اقل قيمة فكيف يولون الغير على كل الامة فان من لا يمكن له
التصرف في اقل الاشياء كيف يمكن له ان يولي على التصرف في كل الامة
الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع
كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المفضي الى
المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبالطريق
الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع
الامام نائب الله ورسوله صلعم فلا يستخلفه الا بقول الله او بقول رسوله

لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول بانه منقوض
بالقاضي والحاكم فان اهل البلد غير متمكنين من التصرف في امر المشهود عليه والحاكم
نصبه بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نسلم انه قد يفضي
الى الفتنة قولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا
تندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلعم
كما فعلت الصحابة ايام بيعة ابي بكر على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل بانا لا نسلم
ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان الحكم الذي هو جعل الشخص حاكما جائز
مع وجود الامام سيما اذا اخلى البلاد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء لمن له
اهلية القضاء ببيعة اهل البلاد له وعن الرابع بانه مسلم ان نيابة الله تعالى ورسوله
لا تثبت الا باذن الله تعالى او باذن رسوله ولكن لم لا يجوز ان يكون احتساب الامة
او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة
اماما باذن الله تعالى ورسوله صلعم ودليلا على انه امام باذن الله ورسوله صلعم قال
الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل
على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين
وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله علي ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله
ابو بكر وجوه ذكر المص منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم و
عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم
الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله تعالى جمعا من الصحابة باستخلافهم
في الارض وتمكين لهم بدليل قوله تعالى منكم ولم يقم الصحابة الموعودون بالاستخلاف
الا علي ومن قام بالامر بعده كمعاوية واولاده ومروان اولا ابو بكر وعمر فان قام بالامر
بعده وهم الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي والاول وهو ان يكون الموعود فيهم

بالاستخلاف والتمكين على وجه قام بالامر بعدهم باطلا اجماعا اما عندنا فلصحة
خلافة الرابع وعدم صحة خلافة معوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء
اما عند الشيعة فلان معوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين امنوا
وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين
ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلثة فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله ابا بكر
الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما فالداعي المذكور محال ان يكون محمدا صلعم لقوله قبل هذه الاية سيقول
المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله
قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل وقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلعم
اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي باس والا لزم التناقض ولا
عليا لانه قاتل في صفة المدعوين يقاتلونهم او يسلمون وعلي ما حارب الكفار
ايام خلافته والداعي المذكور محال ان يكون من ملك بعد علي ع وفاقا ولعدم دعوتهم
للاعراب فتعين ان يكون الداعي المذكور من كان قبل علي وبعد النبي صلعم
وقد اوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان
تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كان طاعته واجبة كانت خلافته
صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابا بكر الثالث
ان النبي صلعم استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة
بالنقل الصحيح وما عزل النبي ابا بكر عن خلافته في الصلوة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلوة
بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته
صلى الله عليه وسلم في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله صلعم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا الدليل واضح على خلافة

الي مغانم

ائمه

الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على
امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس ثم بطل القول بامامة
علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر اما الاجماع على امامة احد الاشخاص
الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة
علي والعباس فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر وناظره في ذلك
واظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس بامامة ابي بكر
وبايعاه ولو كان امامة ابي بكر غير حق كان ظلما فيمتنع ان لا يرضيا بها فان الرضا
بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر قيل الامامة كان حقا لعلي
الا ان عليا اعرض عن حقه تقية على نفسه قلت كيف يتصور التقية من علي
وكان علي في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء مع علو شانها وجلالة
قدرها وفضل نسبها زوجة علي واكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين
مع علي والعباس مع كون علو منصبه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله صلعم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير ابن العوام
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
ورأس بني امية قال يا عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر فان ابا بكر
من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكانوا
انصار يا بعضهم ابو بكر ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا وامير منكم
وكان ابو بكر شيخا ضعيفا جبانا سهلا عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة
علي لابي بكر عن رضى لانه كان مقدما على الصحابة في العلوم والفضائل واقرب
الناس الى رسول الله قالت اصحاب الشيعة لنا وجوه الاول احتج الشيعة على امامة
علي بوجوه ذكر المصنف منها سبعة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه الاحتجاج به

ان لفظ الولي والولاية الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي
والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى
بالتصرف واما النص فقوله صلى الله عليه وآله ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فلانه يقال لابي
المراة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره
ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر او الاولى
بالتصرف لا غير بطلانا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكورين
في الاية لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة في كل المؤمنين لان
لفظ انما في الاية يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون
الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد
بالولي الاولى بالتصرف في امور المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين (فثبت ان الموصوف في الاية يستحق التصرف صح)
من جميع الناس هو الامام فاذن الاية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون
ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا
فثبت ان عليا عليه السلام هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الاية قوله صلى الله عليه وآله من
كنت مولاه فعلي مولاه ولتقرير ان لفظ المولى قد يراد به الاولى بالتصرف وقد
يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتِق والمعتَق والجار وابن العم اما
ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي
وقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى مولاكم النار اي اولى
بكم على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله في بعض الروايات ايما امرأة
نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف
نفسها

وما

فمنها والاولى الناصر والمعين فيدل عليهما الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك
بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما
الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناها فاصبحت ناصرها
والذاب عنها واما ارادة المعتِق والمعتَق فظاهر يدل عليهما استعمال الفقهاء
واما ارادة الجار فيدل عليها قول ... الكناني لما نزل جار الكليب بن يربوع فاحسن
جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس
والجؤوا الى نصر مولاهم مسومة جردا اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليها
قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول ابن عباس بن الفضل
بن عتبة بن ابي لهب مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا
اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في
الاول اولا فان كان ظاهرا وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب
الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن بما يعين
احدها وجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب قرينة ان ما تعقبه اول الحديث من قوله الا
نفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في
الحديث على ما سوى الاولى فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال
واما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق والجار وابن العم لكونه
لغوا كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله
الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمي فيكم
اولى من نفاذ حكمكم في انفسكم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى من غيرهم ولذا الملك
اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته
والمولى اولى بالعبد ولذا اسند معنى المولى الى الاولى بالتصرف فيحصل المقصود وهو ان النبي

يدل آه

قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على
امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا
انه لا نبي بعدي اضاف منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى عم وذلك يدل على ان جميع المنازل
الثابتة لهرون من موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي صلعم ولفظ المنزلة وان لم يكن
صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل والبعض من
احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه
انه قرابة له وانه محبه وانه نايبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل
دون البعض فاما ان يكون معينا او مبهما الاول ممنوع ضرورة عدم دلالة اللفظ
على التعيين والثاني ايضا ممنوع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق الا الحمل على
الجميع ويدل عليه قوله صلعم الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو
لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ولما ثبت التعميم يدل على ثبوت
الامامة لعلي لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه حال
حياته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام
المستخلف فيما كان له من التصرف واذا كان خليفة له حال حياته وجب ان يكون خليفة له
بعد موته لعدم ما يقتضي نفيه والا لكان عزله موجبا للنقص عنه وذلك غير جائز على الانبياء
ولما كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت لعلي هو الثالث قوله صلعم [illegible]
سلموا على امير المومنين واخذ بيده هذا اخي ووصيي وخليفتي فيكم بعدي فاسمعوا له واطيعوا
وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص
الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما سبق ان الامام
يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا
منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي الخامس انه يجب ان يكون الرسول
صلعم نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم

من

من سيرة النبي صلعم اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده قال صلعم انا لكم
مثل الوالد لولده وارشاده بهم الى اشياء مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة
وانه صلعم اذا سافر من المدينة يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامور المسلمين ومن
هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم بعده الذي هو اجل الاشياء
وافضلها واعمها فائدة فلا بد من نص من النصوص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص على غير
ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص على ابي بكر لانه لو نص على ابي بكر لكان [illegible] الامر على
البيعة معنى فتعين نصه لعلي هو السادس ان عليا كان افضل الناس
بعد رسول الله لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من علي في قوله تعالى ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي ولا شك ان عليا ليس
نفس محمد صلعم بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي صلعم واذا كان عليا هو افضل الناس
بعد رسول الله صلعم ولما كان كذلك كان افضل الخلق بعده وايضا كان اعلم الصحابة
لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر
واهتمام الرسول بارشاده وتربيته اتم واكثر وكان مقتدى في فنون العلوم الدينية
اصولها وفروعها فان اكثر المتكلمين ينسبون الذين يستندون اصول قواعدهم
اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برأيه وقال صلعم اقضاكم علي
والاقضى اعلم لاحتياج القضاء الى جميع انواع العلوم والقضاء [illegible] ورجحت على
ان عليا افضل منهما حديث الطير وصورته انه اهدي له طير مشوي فقال صلعم اللهم ايتني باحب
خلقك اليك ان ياكل معي من هذا الطائر فاتى علي واكل معه والاجلال الله هو مراد الله في
ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي صلعم والملائكة لانه قال ايتني باحب
خلقك اليك والمراد به الى النبي صلعم يجب ان يكون غير النبي صلعم فكانه قال احب خلقك اليك غيري
ولقوله ياكل معي ويقتضي ان يكون احب خلقك اليك ممن ياكل ليأكل معي والملائكة لا
ياكلون ويقتضي عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة

بالتعظيم

اللهم

بخصيصه بالنسبة الى غيرها ومنها حديث خيبر فان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع
منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس
ومعه راية فقال صلى الله عليه وسلم لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرار غير فرار فتعرض لها المهاجرون فقال صلى الله عليه وسلم اين علي فقيل له انه ارمد العينين
فتفل في عينيه ثم اعطى الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن
تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة والا لصلح ان
يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف
ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر وهو لا يلزم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في
الاية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية في الاية بمعنى النصرة عامة وانما تكون عامة اذا
اضيفت الى جمع غير مخصوص بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوص بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا و
على هذا فلا يمتنع ان تكون الولاية المخصوصة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين
بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الو
لاية العامة من غير منافاة بين الامرين المذكورين ولئن سلمنا ان الولاية في الاية
بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد به الذين امنوا في الاية على
الكفاية واما قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه
ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلمنا صحة هذا الحديث لكن
لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي لان لفظ المولى يحتمل الاولى قلت لا نسلم ذلك
فان افعل بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد
بمعنى الاخر لجاز ان يقرن بكل منهما ما يقرن بالاخر وليس كذلك فانه يجوز ان
يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال لفظ
المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه لئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحد

والانصار هم

الاولى هم

على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد بالاولى بالتصرف بل امكن ان يكون المراد به اولى بالم
في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر والجواب عن الثاني انه
لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحته سندا وقطعا لكن لا نسلم قوله انت
مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة منازل هرون من
موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي ولا يلزم منه
اسم جنس يصلح للكل والبعض ولكل واحد وللعدد قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن
التعريف مثل دخول لام التعريف او حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة
الصالحة للكل والبعض وللواحد من الجنس على طريق البدل الا ان يكون مساويا للكل والواحد على
سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه شبيه على ع
الجعفي من الاخوة والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا نسلم ان من منازل هرون من موسى
استحقاقه للخلافة بعد موته لم مثل ذلك الحكم على ع قوله انه كان خليفة له على قومه
في حال حياته قلت لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة و
ليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله حكاية عنه اخلفني
في قومي المراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان
يكون مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص في حياته لو لم يبق بعد استخلافه
لم يكن له القيام مقامه في التصرف فهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك
ولو لم يستخلفه موسى في حال حياته ولئن سلم انه استخلفه في حال حياته ولكن لا نسلم
لزوم استخلافه له بعد موته لان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة
في كل زمان وهذا لو استخلف وكيلا في حال حياته على امواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار
استخلافه له بعد موته ولو لم يكن مقتضيا للخلافة في كل الاوقات فعدم خلافته في
بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن الخلافة فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح
بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا عما لم يستخلف فيه

حياته

فعلم

واذا لم يكن غيره فلا يتغير ولئن سلم ان ذلك غير اليه لكن انما يكون افضل اله
اذا لم يكن له قرينة على من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة وعن الثالث
ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن الرابع
انا لا نم وجوب العصمة ولا نم وجوب التنصيص ولا نم عدم النص في شان ابي بكر
وعن الخامس ان تفويض الامر الى احد من المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من
التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة
على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل والدليل على افضلية ابي بكر قوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به ابو بكر او علي بالاتفاق امام
والثاني ممتنع ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصفه الاتقى قوله تعالى
الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف بها لانه ما
انفق لعلي ان النبي له تربيته ولان عليا سابق تربية النبي وانفاقه وذلك نعمة
تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر
الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل
من كان اكرم عند الله كان افضل وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر فلا
علي افضل من ابي بكر واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر فاما ان يكون مساويا لابي بكر
في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله
صلعم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلعم
ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على
انه عم علم انه افضل وقوله صلعم وقد ذكر ابو بكر عنده وان مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني وجاهد معي ساعة
الخوف وقول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم قال
الخامس

الخامس في فضل الصحابة اقول المبحث الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيم جميع اصحاب
رسول الله صلعم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب
لبعضهم على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة
آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم
ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى رسول الله صلعم عليهم وهم بذلوا
المجهود في نصرة رسول الله بالجهاد وصرف الاموال وقوله صلعم لو انفق احدكم ملء
الارض ذهبا لم يبلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال صلعم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله صلعم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي
غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه ومع الايمان
بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل
من المطاعن بعضها لا صحة له وما صح له محامل وتاويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد
في مناقبهم وحكي عن اثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لديهم سعيدين
وعصمنا عن زيغ الضالين وحشرنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

١٣٠

قد وقع الفراغ من تنميقه بعون الله وتوفيقه
يوم الخميس في تاسع عشر من ذي القعدة
سنة ثلثين وثمانماية اللهم حصل
آمال كاتبه ومالكه من الدنيا والدين
واجعلها في الساعة [illegible] الزكية المصطفوية

[illegible]

١٠٥٥ [illegible]

تعليقات على سبع الطوالع

بسم الله الرحمن الرحيم قوله الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
الاول في شرائط المعرف ما يستلزم معرفته معرفة الشيء لا يقال
ينتقض ذلك بالدليل لان التعريف صادق عليه لانا نقول المعرفة مخصوصة
بالبسائط اعني التصورات فلا يرد ولا يناقش بانه لم يراع ها الاصطلاح
فانه قال من قبل لان النظري انما يكتسب من معارف الفكر وغرضه بالنظري
اعم من ان يكون تصورا او تصديقا على ما يعلم من سوق كلامه هناك قلنا
وان كان هذا حقا لكن مراده هنا ذلك ولا نزاع في الارادات وعلم
مما ذكرنا سقوط النقض بدلالة الاثر على المؤثر كالدخان مع النار اذ ذاك
تصديق بثبوت الوجود له لا تصور فزال الشك فان اورد مورد تصور الملزوم
ومات بالنسبة الى اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه يلزم من تصور الملزوم
هنا تصور اللازم مع انه ليس معرفا فجوابه ان ذلك الملزوم
ان كان مباينا في الصدق فلا يرد لاشتراطنا فيما بعد في كون المعرف معرفا
كونه مساويا له في العموم فكانه قال المحمول يلزم من تصوره معرفة معروضه
وان كان جامعا فان كان مفردا فلا يرد ايضا لان المراد قول يستلزم
والقرينة الدالة عليه ترجمة الفصل بقوله في الاقوال الشارحة و
ان كان مركبا فلا يرد ايضا فحاصله ان المراد قول محمول يستلزم معرفته
معرفة الاول لان مدلوله المعرف ونحن نلتزم بان كل ذلك معرف لكنه
ليس بجامع لشرائط التعريف الصحيح ومن شرائطه الحمل كما علمت ومن شرائطه
المساواة والتركيب كما يجيء من بعد ان المعرف لا يكون مفردا والمعرف
الذي عرفناه هو الاعم من الجامع لشرائط الصحة اولا كما قيل الزوج
عدد ليس بفرد اعلم ان هذا ليس تعريفا بالمساوي بل هو تعريف بالاخفى

ويتوقف في موطن ان الاعلام تعريف بالمكافي فهنا تصور الزوج
يتوقف على تصور الفرد والعدد والسلب والفرد عبارة عما ليس بزوج
فيتوقف معرفة الزوج على معرفة الزوج مع امور اخرى فهو تعريف دوري
وبالاخفى والمثال المطابق تعريف الاب بمن له ابن اللهم الا
اذا ادعى الضرورة اي يكون ذلك بحسب بعض الاشخاص محتاجا اليه في التعريف
لان معنى المعرف كذلك كما يقال العجز عدم القدرة عما من شانه القدرة
فان معنى العجز في الواقع ليس عدم القدرة فقط فان ذلك يصدق على الجدار
وغيره بل معناه ذلك فلو لم يكرر لاخللنا بما هو بعض معناه وكذلك يتصور
في المضاف فان الاب اذا اردنا ان نعرفه من حيث انه اب لا من حيث
انه جسم او حيوان او غير ذلك وجب ان نعتد بالحيثية المذكورة والا لم
نستوف جميع ما هو معتبر في كونه ابا فانه انما صار ابا من هذه الحيثية واما دونها
فدخل في التعريفات الحيثيات المذكورة واما الحاجة فهو ان يدعو الى التكرار
سؤال السائل لا لكون المعنى في نفسه كذلك كما يسأل فيقال الحيوان الجسم
فيجب ان يذكر في الجواب حدهما ليكون الجواب مطابقا للسؤال فيقع التكرار
ولولا السؤال لكان ذلك التكرار قبيحا وكذلك يتصور في السؤال السائل
ما الانف الافطس فانه لو قال الافطس لكان جوابه شيء ذو تقعر لا يكون
ذلك التقعر الا في الانف لا الافطس معناه شيء ذو فطوسة والفطوسة
هي تقعر لا يكون الا في الانف اضاف السائل اليه امرا اخر وقال ما الانف
الافطس فوجب ان يقال في الجواب انف ذو تقعر لا يكون ذلك الا في الانف
فوقع التكرار للحاجة لا للضرورة هكذا ذكره جميعهم ولقائل ان يقول
كان من الجواب ان يذكر في الجواب حد الانف وحد الافطس حتى

يكون المثال مطابقا لما فسر به الحاجة به فنقول هو جسم مركب من خطين ه
مثلثين مثلا صفين بضلع واو سين وضلعان اخراك منهما على البسيط الا
على من الفلك الاعلى وعلى الاخر من منهما غضروف فيه يقسان يخرج منهما الشخص
ثم يردف ذلك بتعريف الاوطس ومودو بقعر لا يكون ذلك التقعر الا
في الجسم المعرف فيل فاذا صح تعريف الاول الى الثاني وذكر الجميع في الجواب كان ذلك
مطابقا لما ذكرنا ويمكن ان يعتذر عن ذلك بوجهين الاول انه يتساهل في ذكر
اسم الالف مكان جل احتصار الطول تعريف الالف ولكن مراده في الحقيقة
ما ذكرنا والثاني ان الالف امر محسوس لا يحتاج الى التعريف فضمه الى تعريف الاخر
وذلك المجموع الجواب وفيه تنبيه على ان السائل اذا سأل عن امر من احد مطابق
التصور والاخر كسبية فالواجب ذكر المجموع من ذلك البدائي وتعريف الاخر
اعلم ان في الوجه الاول ركة وفي الثاني نظر لان المحسوس ضروري الوجود
لا ضروري الماهية   الثاني في اقسام المعرف معرف الشي لا بد ان يساويه
في العموم والخصوص لانه لولاه لكان مباينا او اخص مطلقا او من وجه او اعم
مطلقا والاقسام الثلثة الاول يستلزم ان لا يشمل الحد جملة افراد المحدود
وذلك ظ لكن اشتمال الحد على سائر افراد المحدود شرط في كون المعرف معرفا
صناعيا منطقيا لانه اذا قلنا في تعريف الانسان الموجود الابيض لم
يشمل سائر افراده لا يلزم معرفة الحيوان ضرورة فاسقطنا كل ما لا يشمل
سائر افراد المعرف عن درجة الاعتبار واشترطنا الشمول فان قواعد المنطق
كلية فان وجدنا التخلف في صورة خرجنا ولم نعتبره وانما نعتبر المطرد الكلي
وهذا كما نصنع في العكوس والنتائج فان وجدنا النتيجة مختلفة في صورة
والعكس مختلفا في مادة والصدق فيهما نعدم الانعكاس والانتاج فكذا

هيهنا فعلم مما ذكرنا ان الشمول شرط واما القسم الرابع فلا يستلزم تميز المعرف
في الذهن عن غيره لكن المعرف يجب ان يكون شانه كذلك اما الاول فلان المميز عن
الغير يجب ان يكون حاصلا للمميز وليس بحاصل لغيره حتى يحصل التميز والاعم ليس كذلك
واما الثاني فليتخلف معرفة المعرف عن معرفته لا يكون مميزا بالتفسير المذكور في
صورة معينة كما في الحيوان والماشي بالنسبة الى الانسان وذلك لا يخفى انه لا يصح
للتعريف الكلي المنطقي كما تقدم واشار الى بطلان الاقسام الثلثة الاول بقوله
ليشمل جملة افراده والى بطلان الاخير بقوله ويميزها عن غيرها واعلم ان قوله ويميزها
عن غيرها على ما تقدم من التوجيه يدل على نفي الاخص المطلق ايضا وان هذا الطريق
الذي سلكناه في اثبات شرائط المساواة بين المعرف والمعرف اشد من الطريق المشهور
وهو ان المباين نسبته الى الكل سواء والاعم لا ينتقل الذهن منه الى الاخص وذلك
ترجيح بلا مرجح والاخص اخفى فانه نادرا ما يستحضر بعض وقال لم لا يجوز ان يوجد عام او
مباين يكون في الواقع عاما ومباينا لكن يكون من خاصته انه اذا حصل في الذهن اوجب
انتقال الذهن منه الى المعرف والاخص انما يكون اخفى لو كان مركبا من ذلك المعرف
ومن غيره حتى يتوقف معرفته على معرفة غيره فانه جاز ان يكون ذلك المعرف عرضا
للاخص خفيا بالنسبة اليه لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل واما الطريق الذي ذكرناه
لا يتوجه عليه ذلك فانا نقول التخلف في صورة معينة يكفينا في بيان كونه لا يصلح
معرفا منطقيا كليا والمراد ليس الا ذلك فان القياس الذي حكمنا بعقمها قد
يستلزم في بعض المواد النتائج ولا نحكم بانتاجها لانها لا تستلزم النتيجة في كل المواد
فلم يكن القانون كليا لكن هذه الصناعة قواعد كلية لا تخلف فيه اصلا
والا لم يفد التحديد اي لو لم يعلم الماهية بجميع اجزائها لم يفد التحديد ماهية المحدود
ضرورة لان التحديد لا معنى له الا ذكر جميع الاجزاء لكنه مفيد عندكم واذا كان

معلومة فلا يحتاج في معرفتها الى معرف فلا معرف اصلا ولا يكون الجزء معرفا وهو
المطلوب قلت فيه نظر لجواز ان لا يكون الجزء معرفا لها بل يكون كلها بداهة لكن
لا يكون الذهن متوجها وح لا يلزم ان يكون معلومة قوله والا لم يفد التحديد قلت
ممنوع واما يلزم ذلك ان لو كانت الاجزاء حاضرة باسرها عند العقل ثم تحصل الماهية
لكنه ممنوع فان الذهن ذاهل عنها لكنها تحتشد بتوجه اليها حصلت بالكسب ثم
اذا حصلت لا محالة تحصل معها ذلك الجزء الذي فرض معرفا فتحصل الماهية لا بسائر
الاجزاء لم يعلم انه ليس كذلك لا بدله من دليل ولو سلم الخارج عن الجزء
فهذا بعينه يدل على انه لا معرف اصلا الا بان يقال لو لم يكن متصورا لا بد من تصور
تصوره فلا يمكن التعريف به وان كان متصورا كان المعرف متصورا فلا يحتاج
الى التعريف وايضا نقول انه لا يتقوم من المركب لجواز ان لا يكون جزء من المركب معلوما
فان كان متصورا كان الملزوم متصورا فيه نظر لجواز ان يكون متصورا
للمحب ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك ثم لنا العدول عن ذلك وهو لزوم
الدور والحبس بناء على تغاير جهة التوقف والمعرفة فما عداه محالا لا مفصلا وايضا
جاز ان يكون لشيء وصفان احدهما اذا عرض له علم ان الاخر مختص به من غير الاحتياج
الى معرفة كل واحد واحد مما عداه لا بد لذلك من دليل يفيد فا يعني
عن التعريف فهو ممنوع واما يلزم ان لو لم يكن تصور الملزوم لاجل تصور الخارجي
لكن ذلك ممنوع وايضا هذا كلام في الدلالة على مطلوبكم فان ما ذكرتم مستدرك
بل لجواز ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضارها مجموعة
فانه لم لا يجوز ان يكون التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه قوله
لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفيد
التحديد قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة الخ هكذا اجبنوه

واقول

واقول انا ذلك في توجيهه ان يقال على تقدير ان نسلم ان جميع الاجزاء عين الماهية
ويعرف بجميع الاجزاء اذا لزم تعريف الشيء بنفسه وذلك لان المعرف هو صورة مجموع الاجزاء
والمعرف هو ان يحضر في الذهن صورة كل جزء منفردا ثم يجمع تلك الصور بمجموع صور
الاجزاء هو الحد وصورة مجموع الاجزاء هو المحدود واجاب عنه الاخر وعن الثاني مقدم
بان توجه الطلب الى هذا القسم المنحصر في كونه مشعورا به او غير مشعور به فيقال لم لا
يجوز ان يكون كلهما لكن كل واحد باعتبار آخر واستحالة طلب مثل هذا ممنوعة موخر
واما المفرد فلا يفيد اي الرسم المفرد لا يفيد اذ الرسم قول شارح وذلك من اقسام
النطق والنطق يستدعي تركيبا كما علمت وفيه ان المفرد غير مسا فلا يصلح للتعريف
لان معناه شيء ذو كذا وهذا المعنى نظرا الى مفهومه ما لم يعرف به امر كان امر معنا
مختصا به فيكون من حيث المفهوم اعم وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يكون الخاصة
والفصل باعتبارهما مساويا ومن الكل الحال ليس كذلك وذكر الامام نصير الملة والدين
الطوسي رح في شرح الاشارات على ذلك وجهين الاول ان الواحد منهما لا يدل
على الشيء بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام ولا لابد بعرضه عقلية
موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم والتصريح بتلك القرينة بعضها لفظا
اخر بازائها الدال بالحقيقة ليس لا سيما واحد الثاني ان انتقال الذهن من شيء الى
شيء على سبيل اللزوم امر وضعي ليس بالصناعة فيه مدخل والا ساغ الحدود
والرسوم الى المطالب صناعي واما يتعلق بالصناعة بالتعريف المفرد ان لا غير فهي
لا يكون الا مؤلفة وذكر غيره وجها اخر في ذلك وهو ان ذلك المفرد اما ان يدل على
تلك الماهية بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام فان كان الاول كان مرادفا لا
سيما فيكون تعريفا للشيء بنفسه في التعريفات الحقيقية وان كان الثاني فان
كانت دلالته على الماهية اصرح لانه على اسمها ضرورة ان اسمها دلالتها حقيقية

ودلالتها مجازية والمجازية اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف ومع كونه اخفى يكون
اشتغال الذهن الى معنى اللفظ اشق فيلزم الاخلال مع انفهام المقصود لانه انما يدل
ليدل على تمام نفسه [illegible] والمركب مطلقا تعريف بالمركب ايضا وايضا يلزم لزوم الاخلال
في الفهم والتعريف بالاخفى لان المقصود في الحد الناقص والرسم الناقص ليس الا تميز الماهية
لا الاطلاع على الماهية ودلالة ذلك المفهوم على المميز ضعيفة فلا يلزم شيء مما ذكرتم لانا نقول
نختار ان المركب التام دال بالمطابقة ولا يلزم ما ذكرتم لانه مركب فالاسم مطابق المعنى
وضع له والمركب مطابق لمعنى وضع كل جزء بازاء جزء من المعنى ولا يلزم تعريف الشيء
بنفسه لان الاسم يدل بالمطابقة عليه اجمالا والمركب عليه تفصيلا والجواب
عن الثاني ان المقصود الى المميز كما قلتم لكن يجب ان يعلم انه مميز لها لا نفسها وذلك انما
يحصل بانضمام شيء آخر معه ليعلم انه وصف لا نفس وفيه نظر الفصل
الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في انواع الحجج قوله فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي
الخ اعلم ان اقسامه ثلاثة لانه اما ان يستدل بثبوت حكم كلي لامر على ثبوته لجزئياته
او ثبوته لامر على ثبوته لكل جزئيات امر مساوله ويسمى القياس او يستدل بثبوت
حكم جزئيات امر على ثبوته لكل الجزئيات التي لذلك الامر ويسمى استقراء او يستدل
من ثبوته لجزئي على ثبوته لجزئي آخر وهو التمثيل والحاصل انه اما ان يستدل بكلي على كلي
او بكلي على جزئي او بجزئي على كلي او بجزئي على جزئي او بعكسه اي يستدل بالحكم
الجزئي على الحكم الكلي وذلك اما ان يكون استدلالا بالثبوت لكل الجزئيات
واحدا واحدا بحيث يستوعب الجميع واما ان يكون استدلالا بالثبوت لا بحيث
يستوعب الجميع ويسمى الاول الاستقراء التام والثاني الاستقراء الناقص
مثال الاول كما يقال كل جسم اما ان يكون حيوانا او نباتا او جمادا او كل حيوان
متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فيلزم الحكم الكلي وهو انه كل جسم متحيز ومثال

الثاني ان نقول كل حيوان اما طائر او انسان او فرس وكل طائر يحرك فكه الاسفل عند
المضغ وهذا الاستقراء ليس يفيد النفس لجواز وجود جزئي على خلاف ذلك الحكم كالتمساح في ما نحن فيه هذا
الثاني القياس واصنافه قوله القياس قول مؤلف الخ قوله قول هو الجنس
وما بعده فصل فقوله مؤلف من اقوال يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس
نقيضها وكذا نقيضها ويدخل فيه القياس المركب والبسيط وقوله متى سلمت يدخل
كاذب المقدمات وصادقها والمراد باللزوم اعم من ان يكون بينا او غيره والضمير
في قوله عنه راجع الى القول المؤلف وقوله لذاته يخرج ما اذا كان اللازم بواسطة مقدمة
اجنبية كما في قولنا ا مساو لب وب مساو لج ينتج ان ا مساو لج بواسطة قولنا مساوي
المساوي مساو وليخرج ما اذا كان اللزوم بواسطة عكس نقيض كبرى القياس كما في
قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر ينتج جزء الجوهر جوهر بواسطة ضم الصغرى الى عكس نقيض الكبرى وهو
كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر قوله قول اخر احتراز عن مجموع المقدمتين
كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها قيل لذاته
يستدرك لان ما توهم انه يخرج به يخرج بقوله لزم عنه اذ اللازم المذكور ما لزم عنه بل
عن وضعه وفيه نظر لان قوله لزم عنه اعم من ان يكون لزومه عنه لكونه لازما
عن جزئه او عن جميعه فلا بد من قيد وهو قوله لذاته الثالث في مواد الحجج قوله او
بواسطة تصورها الذهن عند تصورها اي بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور
الطرفين كقولنا الاربعة زوج فان حمل الزوج عليها بواسطة انها منقسمة بمتساويين
وكل منقسم بمتساويين فهو زوج ينتج الاربعة زوج ولو جهل هذا الوسط لم يجزم العقل
بحمل الزوج عليها ونسبته لذلك [illegible] اذا تصور الخماسية والاربعة فانا نتردد في
زوجيتها ولم نجزم بها حتى نعلم انها منقسمة بمتساويين ثم بعد تحصيل الجزم بزوجيتها عند

بصور الاربعة لا تعدو عن النص   عن محسوس يمكن وقوعه اما اشتراط ان يكون
محسوسا لانه لولاه لم يحصل الجزم بالاخبار الكثيرة لانه ان كان ربط بالجزم به انما يحصل
بالظن وان كان ضروريا فيجب ذلك بصدق الطرفين ولا شك انه لو اخبر جميع العالم عن حدوث
العالم لم يحصل الجزم به الا بعد دليل وشرط كونه ممكن الوقوع اذ لولاه لكان ممتنع الوقوع
والاخبار ولو من جميع الخلائق لا يفيد الجزم بوقوعه واعلم ان الحاكم في هذه القضايا
هو العقل دون الحس لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات
وهي مسموعة فقد اشتهر في هذه العلم بحس السمع فلو كان قال او كلاما وللحس حس السمع
او غيره اي الحس الذي غير حس السمع اعلم ان هذا القسم اي احتياج العقل في
جزمه بالحكم فيه الى تكرار المشاهدة بان يشاهد على غيره مرارا كثيرة مع قياس خفي هو
التجربيات وان كان غيره او من قسمي المحسوسات والتجربيات قضايا يحكم العقل بها بوا
سطة تكرر المشاهدة ثم ينضم اليه قياس خفي وهو ان وقوع هذا المتكرر على وتيرة واحدة
ليس بالاتفاقي والا لما كان دائما او اكثريا فهو له سبب وان لم يطلع على حقيقته
ولا يظن ان هذا دور لان النفس بسبب التكرار وانضمامه الى القياس الخفي
المذكور استعد لفيضان العلم من المبدأ الفياض وان لم يعلم السبب عينا وقيل
الحدسيات معها ايضا قياس خفي ومقدماته لو لم يكن النور من الشمس مثلا لما استمرت الا
ختلافات النورية ولها مناسبة قوية بالتجربيات واعلم ان المص [illegible] فالفرق
بينهما ان التجربة يحتاج الى فعل يفعله الانسان والسبب فيها معلوم اما من حيث
الماهية او من حيث السببية او منهما كالخلاف في الحدسيات اذ السبب غير معين هناك
ولا يحتاج الى ما مر ثنا   وعدم الاشتراك اذ لولاه لجاز ان يكون المراد من المنقول
عنه غير ما فهمناه منه بل معنى لغويا ذلك في اللفظ المنقول الينا   والمجاز
اذ لولاه لجاز ان يكون المراد من ذلك اللفظ غير مدلوله الحقيقي   والاضمار اذ لولاه
ذكرهم

لجاز

لجاز ان يكون المراد غير ظاهر اللفظ   والتخصيص اي في الاعيان اذ لولاه لجاز
ان يكون المراد جميع الافراد في ان الخطاب ان يكون مع جميع مخصوص في علم الصحابة فلا
يتم منها   والنقل اذ لولاه لم يتعين المدلول الحقيقي   والنسخ اي التخصيص بالزمان
اذ لولاه لجاز ان يكون الحكم مخصصا بالزمان الذي قبل النسخ   والمعارض العقلي كما
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهره يدل على استقراره تعالى على العرش كما فسره ابن
عباس لكن المعارض العقلي وهو الدليل القطعي دال على استحالة ذلك   الفصل
الثاني في احكام النظر قوله اصحيت السمنية يوهم قوله واجيب عن الاول بان العلم به الخ اي
نختار انه ضروري قوله لو كان كذلك لما ظهر خلافه قلنا ظهور خلافه عن النظر الصحيح
ممنوع بل انما يظهر خلافه عن النظر الذي فيه فساد اما من جهة مادة او جهة صورة او من جهتهما
ولا نزاع في ذلك لنا تعالى هذا القول كالمطواب فيكون قوله وباستلزام
المقدمتين على الترتيب الخاص له ضروري ضابطا لا حاجة اليه في هذا المقام لان
نقول لا يلزم كونه ضابطا بل هو امر للتسلسل المذكور ونفرض انا نختار انه نظري
ولا يلزم لزوم التسلسل لجواز ان يكون حصوله عن المقدمتين لنوع خاص وربما الاول ان
تلك النسخة لازمة عن مقدمتين حقيقتين بالضرورة وهذا ظاهر البيان كما ذكر في
المنطق الثالثة ان كل لازم بالضرورة لضرورة علم مطابق الضرورة فاذن نتيجة
القياس علم مطابق بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين ثم ان
نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بلا يحصل في نفس تصور ما فسقط التسلسل
وعن الثاني اي انا نختار انه مجهول قوله لا يمكن ان يعلم انه مطلوبه بعد حصوله من
النظر قلنا ثم وانما يلزم ذلك ان لو كان مجهولا مطلقا لكنه ليس كذلك بل يلزم ان يجوز
ان يكون طرفاه معلومين ولا يعلم اي النسبتين واقع بينهما الا الايجابية ام السلبية
فالمطلوب تعيين النسبة فاذا حصل التعيين بين ذينك الطرفين من النظر علم انه مطلوبه

وممیزه عن غيره بواسطة فيه المعلومين وفيه ان الجواب مختص بالتصديقات و
يعلم منه الجواب عن التصورات ايضا وهو ان يقال يعلم انه مطلوبه لانه مقصود
عنده بوصف وهنا جواب اخر عام جدلي وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون مجهولا لانه
مطلقا واذا حصل من الدليل علم انه مطلوبه من ذلك النظر ايضا لا بد لنفي ذلك من
دليل   احتج المهندسون قوله فروع قوله الا اشبه اي اشبه بالجواب انه لا بد من الا
نتاج بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما اي الجهة
التي صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب فان يعلم كيفية اندراج الاصغر او بحد الاوسط
فان حصول المقدمتين لا يغني عن ملاحظة هذا المعنى لا يكفي في الانتاج اذ لو كان
كافيا لما تفاوت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه اذ نفس المقدمتين فيها مهما
حاصل لكن الثاني باطل فعلم بان العلم بالاندراج لا مدخل في العلم بالانتاج بل ذلك ضروري
لا حاجة له الى الدليل مثل ما كان في الشكل حصول العلم بالمقدمتين يدون حصول
العلم بالاندراج بطريق الشكل الاول الا شبهه ولم يقل الحق وما قيل يجوز ان يكون الاختلاف
بين الاشكال في الجلاء والخفاء لا يكون لذلك بل بواسطة الحد الاوسط من الطرفين ليس
بشيء   وايضا فالانسان لا يستقل بنفسه في هذا هو الوجه الثاني للاسماعيلية
وهو انه لو كفى العقل في تحصيل الامور الالهية لا يستقل في تحصيل عين علم الالهيات اصعب
وادق لكنه لا يستقل في تحصيل الاصعب كالنحو وامثاله ضرورة احتياجه في ذلك الى
موقف و[illegible] شيء فاذا لم يستقل في الاسهل في الاصعب بطريق الاولى ان لا يستقل
في الاصعب واذا لم يستقل العقل بادراك ذلك فلا بد من معلم وهو الامام المعصوم
الثالث في وجوبه قوله لان المعرفة واجبة عقلا اي شكر المنعم واجب عقلا بالضرورة
وذلك لا يتم الا بعد معرفة المنعم ومعرفته لا تحصل الا بالنظر فان تلك النسبة لله
ولا طريق اليها بالسمع ولا بالعقل العلم لان صحتها موقوفة على معرفته فلو توقف

عليه

عليه لزم الدور فتعين من النظر اذ لا طريق سواه فكان واجبا لان ما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب والا لزم التكليف بالمحال اذ التكليف
بالشيء مع جواز ترك ما يتوقف عليه الشيء تكليف بالمحال وهو باطل وفيه بحث لان الواجب
بالمطلوب ومن الواجب للعبد كوجوب الزكوة المعيد بوجود النصاب فان يحصل
النصاب لا يجب بعدها وفيه ان قوله وكان مقدورا التكليف ممنوع فالا يكون
مقدورا له فان ذلك لو توقف عليه لم يجب تحصيله والا لزم التكليف بالمحال وهو
باطل عندهم   واعترض عليه اي على دليل المعتزلة بان قولكم شكر المنعم واجب
عقلا فيه بحث فرع على ان الاحكام يدركها العقل وسياتي ان مدرك
الاحكام هو الشرع وايضا الدليل موقوف على المقدمتين الاول امكان طريق المعرفة
فيما ذكرتم لكنه ممنوع لجواز ان يحصل ذلك بالالهام كما هو راي علماء الهند او بتصفية الباطن
كما هو راي الصوفية لا يقال لا اعتبار بهما هو ورد ان اعتقاد ارباب العقائد
الباطلة والملل المنسوخة الحاصلة عنهما فاسد لانا نقول لا نسلم ان تلك العقائد
حاصلة عنهما ولو سلم جاز ان لا يكونوا قد وجدوا الشروط المعتبرة فيهما فتخلف الصواب
عنهما لفوات شرطه ان كان قادحا في الاعتبار عليهما فليكن في النظر كذلك والثانية
ان التكليف بالمحال محال لكن كلتا المقدمتين ممنوعتان   بعض الاصحاب دفعه
اعلم انه يقول للنبي لا انظر في المعجزة حتى اعلم انه واجب علي ولا اعلم وجوبه الا بعد
ان تلك المقدمات فلا انظر فيها حتى لا يجب علي شيء فعلم ان افحام المذكور لا يقال
لازم وجوب النظر في المعجزة يتوقف على العلم بالوجوب حتى يسوغ له ذلك القول
لانه من الجائز ان يقع الا ولم انظر للحق ضرورة مع الضرر المظنون بترك النظر
في المعجزة واجب عقلا عند المعتزلة فسقط وان لم يعلم وجوبه اذ دفع الضرر المظنون
لانا نقول ويمكن ان يقول ايضا لا انظر ان وجوب النظر موقوف على العلم بالوجوب

ظ الحصار

بل على امتناع الامر بالوجوب وتجويز صدق الامر السمعي فانه تنبيه يخطر
فيه التفتيش فيتفطن ويحصل له العلم بالوجوب سمعا وهذا هو المعنى بقولنا
وجوب النظر سمعي فلا افحام   وحد الحال بانه صفة غير موجودة في نفسها اي
صفة يخرج الذوات وغير موجودة يخرج الصفات الثبوتية وقوله فالموجود يخرج
صفات المعدومات فيه ان هذا منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي من الا
حوال مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم
اذ الذات تتمايز بعضها عن بعض بكونها جوهرا او غير جوهر   وليصح التعريف المذكور
يحتاج الى التقسيم وعنوان يقال المتحقق في الخارج مطلقا اما ان يكون غير موجود في
نفسها اولا تكون فان كانت غير موجودة في نفسها فاما ان تكون قائمة بموجود
اولا فما كان صفة غير موجودة قائمة بموجود فهو الحال وما لم يكن صفة كالذوات او كان
صفة لكن موجودة في نفسها كالصفات الثبوتية او كانت صفة غير موجودة لكن كانت
قائمة بمعدوم فليس بحال واعلم ان قوله المتحقق ان تحقق باعتبار ذاته فهو الموجود
وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال فيقتضي ان يكون الصفات الوجودية كالحصول
وغيرها احوالا لانها تابعة في الوجود لمحالها وقوله في حد الحال انه صفة غير موجودة
في نفسها قائمة بموجود احترز بقوله غير موجودة عن الصفات الوجودية فيقتضي
كون الصفات الوجودية ليست احوالا وبينهما تناقض وزعم ارباب المعقول
وحد الحال واستند ذلك الوهم للاشارة الى ان هذا الكلام غير مرضي عنده
وربما قصد التوفيق بينهما فوجه وقال مراده بالمتحقق في التقسيم الثاني الموجود
حود كانه قال الثابت المتحقق في الخارج ان كان يعرف باعتبار نفسه فهو الموجود
اي الذوات والصفات الوجودية وان كان يعرف باعتبار غيره فهو الحال
والمراد بالوجود في الحد المذكور الموجود في الخارج الذي هو اخص من الثبوت فالصفات

ثبوتية

ثبوتها غير تابع ووجودها تابع والاحوال غيرها تابع لكن بقي فيه اشكال لان الاول
ان الذوات المعلومة ثابتة باعتبار نفسها وليست بموجودة والثاني ان صارت
الصفات الوجودية بقربها في الخارج باعتبار نفسها ووجودها الخارجي تابعا للمحل والصفات
التي سميت احوالا تابعة لغيرها في التحقق لا تعقل ذلك لان الحال لا تعقل الا مضافة الى
الغير كاللونية لا تكون الا اللون بخلاف الحصول وغيرها وايضا فالحال مأخوذ في حدها كونها
قائمة بموجود فلا يمكن تعقلها الا بعد تعقل ذلك الموجود لانه جزء حدها لا يقال
الحصول ايضا لا يكون الا لذي حصول وكذا سائر الاضافات فكيف جعلتم الاضافة
الى الغير في الحال داخلة في مفهومه ومن الاضافات خارجة كان ذلك تحكما غير دليل
على التحكم لانا نقول اذا عنينا بالحال هذا فلم قلتم بان الاحساس والحصول شارك لها ذلك و
المحصل نصير الملة والدين الطوسي نقل مذهبهم هكذا وقال الموجود ذات لها الوجود والمعدوم
ذات لها العدم والحال ما ليس بذات يعلل هذا كسائر الصفات لحوال وهذا يوافق التقسيم
المذكور في الكتاب والظاهر ان الحق هو هذا او التعريف غير صحيح ولذلك نسبه المصنف اليهم

الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث قوله الاول في تصور
الوجود وهو بديهي لوجوه قوله الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه الخ توجيهه انه لو
عرف الوجود لكان اما بالحد او بالرسم لانحصار المعرف فيهما لكن التالي بقسميه باطل اما
الاول فلانه بسيط ولا شيء من البسيط بمحدود اما الصغرى فلانه لو كان مركبا لكان جزؤه
اما موجودا او معدوما والاول باطل لاستلزامه كون الموصوف بالوجود جزء الوجود مستلزم
ان يكون الوجود جزء نفسه وذلك يستلزم تقدمه على نفسه والثاني باطل والا لزم كون
الموصوف بنقيض الوجود جزء الوجود وذلك يحيل التحقق الملازمة بين الشيء وجزئه ومنع الجمع
بينه وبين نقيضه والملازمة يستلزم منع الجمع ومنع الجمع يستلزم سلب الملازمة
كما تقرر في موضعه اما الكبرى فلما عرف من قبل ان المحدود هو المركب دون
البسيط واما بطلان القسم الثاني من قسمي التالي فلان المعرف يجب ان يكون اعرف

فالرسم يجب ان يكون كذلك ولا شيء اعرف من الوجود حتى يرسم به وعلم ذلك باستقراء
المعلومات كلها وان سلم ان هناك شيئا اعرف الوجود فلم لا يجوز ان يرسم به قال فلم لا يعقل تعريف
الحقيقة المرسومة فيمتنع تعريف حقيقة الوجود فيكون بديهيا ولقائل ان يقول على اولا
الدليل منقوض بان قوله لا شيء اعرف من الوجود يكون في المط وبيانا كونه متوقفا على الا
ستقراء ولا يفيد اليقين وبانا لا نسلم ان الرسم لا يفيد الحقيقة غايته انه لا يستلزم
ذلك لكن لا يلزم من ذلك امتناع انتقال الذهن من رسم ما الى المرسوم لجواز اعداده
الذهن لفيضان حقيقة المرسوم على الذهن من الله تعالى وبانا لا نسلم ان امتناع التعريف يستلزم
البداهة لجواز ان يكون من الماهيات التي لا يمكن احاطة علم البشر بها لا كسبا ولا بداهة كما
في ذات الواجب تعالى لانا نقول المعلوم منحصر فيهما وليس كسبيا والا لا تمكن
كسبه من معارف حاصلة باحد الطريقين اذ كل مكتسب شانه ذلك فلم يكن كسبيا لما
نعلمه فيكون بديهيا لانا نقول الانحصار ممنوع وسند حقيقة الواجب تعالى اذ الانحصار
فيما يمكننا ان نعلمه ممنوع اذ اشياء جاهلين بكنهها لنا انا نجزم الخ بوجهه
ان تعالى الخ لو لم يكن الوجود معنى مشتركا بين جميع الموجودات لكان وجود كل شيء اما
عين ماهيته او زائدا مغايرا للبعض لكن التالي باطل لانا نجزم بوجود الشيء ونتردد
في كونه واجبا او جوهرا او عرضا ولو كان الحال كما ذكر في التالي للزم من التردد بين الثلاثة
التردد في الوجود ايضا اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب
عدم الجزم بالخاص عند التردد في مخصصه وبعضهم منع مبناه على الاشتراك في اللفظ وجوابه
ان ما ظننتم ولو مع قطع النظر عن الواضع اللفظي نعلم ان منشا الجزم بوجود الشيء
مع التردد في الثلاثة المذكورة معنوي لا لفظي ونعلم الوجود الثاني ومورد القسمة
مشترك هذا دليل على الاشتراك المعنوي وبوجهه انه لو لم يكن معنى مشتركا لما صح انقسامه
الى الواجب والممكن اذ مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين القسمين اذ الكلام في قسمة
الكلي الى جزئياته لكن التالي باطل فيدل عليه انا نمنع الانقسام لو لم يكن الاشتراك

المعنوي واللفظي لكن للفظي موجود فيصح القسمة كما يقال العين اما باصرة او فوارة
وجوابه قد سبق في توجيه الدليل الذي قبله واستدل ان مفهوم السلب
الخ هذا دليل على الاشتراك ذكره المص وزيفه وبوجهه ان يقال لو لم يكن الوجود معنى
شاملا للكل لبطل في الحصر في الموجود والمعدوم لانه لو لم يكن عاما لكان اما خاصا
ومفهوم العدم شامل لسائر الاعدام فيقع التردد بينه وبين ذلك الامر الخاص
وذلك غير حاضر لجواز ارتفاعهما بان يكون حصة خاص اخر منتفيا لكن التالي باطل لان
صريح العقل يشهد بالحصر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب والعدم لكل امر سلب حصة كما
ان له وجود الحصة والترديد بعيد بينهما فكلما هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او يكون ذلك الوجود الخاص منتفيا عنه وذلك هو سلبه الخاص ولا يبطل الحصر
فلانا نتصور الخ هذا اول الدلائل على ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة
وتوجيهه انه لولا ذلك لكان جزءها او نفسها وذلك يستلزم ان لا نتصورها
بدون تصور الوجود لكنا نتصور المثلث مثلا ونشك في وجوده الخارجي والذهني
نعوم على ذلك برهان والمعلوم غير المشكوك وفيه نظر اما اولا فان اراد بالشك
في وجوده انا لا نتصور وجوده فممنوع وان اراد انا لا نجزم بحصول الوجود له فمسلم لكن
لكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها وان قال انا نجزم
بالماهية مع الشك في وجودها فجوابه يظهر مما قلناه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم ان
كل ما هيئة ممكنة تلك الحيثية حتى يلزم مطلوبكم والقضية الموجبة كلية للحكم بصحتها غير مال
جزئي ولان الحقائق الممكنة هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على المط وهو
انه لولا كونه زائدا لكان جزءا او هو باطل لما مر او نفسا وهو باطل بوجهين الاول
ان تعقل الماهية الممكنة قابلة للوجود والعدم والوجود لا يقبل شيئا منهما اما الوجود
فلان الشيء لا يقبل نفسه واما العدم فلانه لا يقبل نقيضه ويرد عليه ان كان يقول
العدم بمعنى الانتفاء الصرف فلا نم ان الوجود لا يقبل نقيضه وان كان بمعنى الجامعة

مجعول الماهية لها ممنوع وايضا لا نم ان الوجود لا يقبل الوجود لجواز كون المقبول
عين القابل بناء على الاشتراك اللفظي والتشكيك   وايضا فالماهيات متخالفة
بذواتها بالشخص على ان الوجود ليس نفس الماهية لانها متخالفة في الحقيقة ولا شيء
من الوجودات متخالفة في الحقيقة لما بين من اشتراك الوجود من قبل ولا شيء من الما
هيات بوجودات وفيه نظر لانه انما اثبت الاشتراك مطلقا لا كونه اشتراكا معنو
يا ودليله مبني عليه فانه لو كان الاشتراك تشكيكيا كان الوجود عرضا للوجودات
الخاصة وتلك الوجودات نفس الماهيات فلهم الا ان يدعى ان ذلك الوجود العام
المشترك ليس نفس الماهيات وقيل هو مبني على الاشتراك المعنوي وفيه ما تقدم   ولا
جزء منها هذا تتمة للدليل الثالث من الادلة الدالة على كون الوجود زائدا فانه استدل
بقوله لانا نتصورها ونشك في وجودها على هذا المطلوب ثم بين في دليل بان فاستدل بالدليل
على انه ليس نفسها وذلك لا ينتج المطلوب فاورد هذا الدليل الدال على انه ليس جزءا حتى يصير
ذلك الدليلان دليلا تاما على مطلوبه وتوجيهه ان يقال ليس جزءا لجميعها والا لكان
اعم الاجزاء لعمومه لجميع فلا بد لكل منها من فصل موجود بعمومه الوجود لان التقدير
ذلك فيحتاج الفصل الى موجود ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل مترتب العلل وايضا
يستلزم عدم تعقل شيء من الماهيات وقيل عليه انما يحتاج الى الفصول لو كان جزءا
محمولا وليس كذلك وايضا نقيض قولنا ليس جزءا لجميع الماهيات انه جزء لبعضها
ولا يلزم كونه جزءا للفصول   الاول انه لو تجرد لتجرد لغيره اي لو لم يكن وجود
زائدا على ماهية لكان نفسها او جزءها والثاني باطل لاستلزامه التركيب والاول
باطل لان وجوده حينئذ يكون مجردا اي غير عارض لماهيته فذلك التجرد لا بد له من علة وتلك
العلة اما نفس الوجود او غيره لا جائز ان يكون نفسه الا لزم تساوي اللوازم مع اتحاد
الملزوم ما سيجيء من ان الوجود الواجب يقتضي التجرد وغيره لا التجرد وما تساوي
مع انه يستحق مقتضى الطبيعة الوجود ولصدق لكن التساوي المذكور مع الاتحاد المذكور

محال لا يستلزم انه التجرد في الكل واللا تجرد فيه لتحقق المقتضي لهما في الكل وذلك
اجتماع النقيضين وهو محال وان يكون تجرده لغيره فيكون الواجب محتاجا في وجوده
المجرد الى غيره فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وفيه كونه زائدا   قلنا ان سلم فلا
نمنع المساواة الخ اي لا نم ان الوجود مشترك وان سلم فكونه مقولا بالتشكيك لا يمنع
مساواة وجود الواجب ووجود الممكن في تمام الماهية اذ لو منع فيكون الوجودان متخالفين
في الحقيقة حينئذ فاما ان يكون بين الوجودين المتخالفين في الحقيقة معنى مشترك من حيث
ذاتيهما اولا فان كان الاول يلزم تركيب الوجود مما به الاشتراك وما به الاختلاف
وان كان الثاني لزم المباينة الكلية الواقعة بين الوجودين وهو باطل فيكون اللازم من
قبل لانا بينا ان الوجود بسيط وبينا ايضا انه مشترك بين وجود الواجب ووجود
الممكن واذا لم يمنع التشكيك من تساويهما في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما واشار
بقوله والا لزم الخ الى امتناع تساوي الوجودين على تقدير التشكيك والى ابطال
قسمي الثاني بقوله وقد بان فساديهما وفيه نظر لان الذي فيه اشتراك هو مطلق الو
جود الواجب والوجود الممكن يجوز ان يكون الوجودان متباينين بالذات والحقيقة
مع اشتراك مطلق الوجود المقول بالتشكيك بينهما اشتراك العارض بين المعروضات
المتباينة بالذات والطبيعة   فالقضا الواقع على اسبابه الخ عطف على قوله
والا لزم وانه دليل ثان على انه ان سلم ان الوجود مشترك فلا نمنع مساواة وجود
الواجب ووجود الممكن في تمام الحقيقة فهذا ابطال لوجهه وفيه بحث لان نتيجة
الدليل المذكور ليس التساوي في الحقيقة بل زيادة الوجود على ذات الواجب والاولى
ان يقال في توجيهه ان يقدر ح قلنا ان سلم ان الوجود مشترك فالمدعى ثابت في
الزيادة لان الواقع على اسبابه الخ ويكون ذلك نظرا لا نقض الدليل الاول بل دليل آخر
يدل على الزيادة على تقدير القول بالتشكيك   لا يقال وان يكون من عوارضها
اي وان لم يكن من عوارضها لكان نفسها او جزءها وكلاهما لا يختلفان في الافراد

بالاشد والاضعف والاقدم والاحدث والاولى وغيره وان لم يكن ذلك الشيء
بعينه جزئيا للكلي لانتفاء اذ ليس تعدد في طبيعة واحدة لا يختلف بذلك
وبهذا ظهر مقتضى الطبيعة الواحدة واحد قوله لفقد شرطه الممكن حصوله لانه
لو لم يمكن حصوله لتلك الطبيعة لما حصل لتلك لبعض افرادها واذا حصل للبعض جاز حصوله
للباقي لان لوازم الطبيعة الواحدة واحد فيمتنع كون الممكن مؤثرا في نفسه هذا مح
وفيه نظر لانه انما يلزم ان لو كان طبيعة الوجود نوعا لما تحتها اما ان كان
عرضا عاما فلا يلزم ذلك الثالث ان وجوده معلوم اي معلوم اما بالبديهة او بالا
ستدلال وفيه نظر لان للحكيم ان يقول ما تعني بوجوده الوجود الخاص الذي هو عين
ماهيته او الوجود العام ان اردت الاول فلا نسلم انه معلوم وان اردت الثاني فمسلم
ثم انه غير ماهيته ولا نزاع فيه لا يقال وجوده انه معلوم بالاستدلال والوجود
العام معلوم بالبديهة فلا يكون المعلوم هو الوجود العام لانا نقول تصور الوجود
العام بديهي لكن التصديق بثبوته لذاته تعالى استدلالي ولذلك [illegible] بالاستدلال او
بالبديهة حتى يشمل القسمين معا احتج الحكماء بان الوجود لو زاد على
ماهيته لكان عارضا لماهيته والعارض محتاج الى المعروض ضرورة والمعروض مغاير
للعارض فيكون العارض اعني الوجود محتاجا الى غيره فيكون ممكنا لان الممكن ما شأنه
ذلك وكل ممكن فانه محتاج في تحققه الى غيره لكون سببا لتحققه وذلك اما مقارن
للوجود اعني الماهية واما مباين اعني غيرها وكل منهما مح لان الاول يستلزم كون ماهيته
متقدمة بالوجود على ذلك الوجود لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود وينقل الكلام
الى ذلك الوجود ونقول فيه كما قلنا في هذا الوجود فيحتاج الماهية الى غير الى وجود آخر
ويلزم التسلسل والثاني يستلزم احتياج الباري تعالى في وجوده الى غيره وذلك ينافي وجوبه
قوله واجيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها الخ لوجهه ان يقال انا نختار القسم الاول
ونمنع لزوم تقدمها بالوجود فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود ويوضح ذلك الخ

ماهيات الممكنات علل قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء
الماهية علل لوجوداتها مع انها ليست متقدمة على الماهية بالوجود بل بالذات فان
وجود الكل ووجود الجزء واحد عند الحكماء فلو تقدمت بالوجود لوجد بوجودين ولزم
تحصيل الحاصل وهو مح وفيه نظر اما المنع فالبديهة تشهد بان معطي الوجود يجب
ان يكون موجودا ومن انكر ذلك فقد كابر عقله واما السند فلانا نفرق بين العلة
المؤثرة بان القابلية يجب ان لا يكون موجودا لئلا يلزم تحصيل الحاصل والفاعلية يجب ان يكون
موجودة لانها معطية للوجود بالضرورة واما السند الثاني فان اريد به الجزء الخارجي
فلا نسلم انهم قالوا ان وجوده ليس وجود الكل بل صرحوا بانه متقدم عليه بالوجود ولانهم
علقوا ذلك من خواص الجزء وان اريد به الجزء الذهني فهو متقدم بالوجود الذهني على الماهية
الذهنية واما في الخارج فليس هناك جزء حتى يقال ان له وجودا منفردا مثل الشيء الخارجي
موجود هو الحيوان وموجود الذي هو الناطق ثم التأما فصار موجودا واحدا هو الانسان بل
بل الشيء الذي اذا وجد في الذهن وانتزع الذهن له هذه الاعتبارات فهو في الخارج موجود
بوجود واحد وهذا معنى قولهم الكل والجزء موجودان بوجود واحد فالحاصل ان التعدد في
العقل لا في الخارج فرع فيه هنا فرع على كون وجود الواجب نفسه اذ لو كان نفسه
لاحتاج الى العلة المتقدمة والحق ان تسمية هذا البحث بالفرع ههنا فيه تعسف بل الاولى ان
يكون تتمة للبحث السالف او تسمية لاصحاب الكلام وذلك بان يقال ههنا جواب
عن سؤال مقدر تقريره ان يقال لا نم انحصار العلة في المقارن اي الماهية وفي المباين
لم لا يجوز ان يكون علته صفة قائمة بذات واجب الوجود ولا يلزم شيء من المحالات التي
ذكرتم ولعين الجواب ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة
قائمة به الخ فعلم مما ذكرنا ان تسمية هذا البحث بالتتمة اولى من تسميته بالفرع
المعدوم ان كان ممتنعا فنفي وان كان [illegible] الخ وههنا تأمل لانه ان اريد بالمعدوم المعدوم الممكن
فالحصر ممنوع لان له قسما ثالثا وان اريد المعدوم الاعم فمختار انه ثابت قوله لا يمكن نقضا صرفا
الام

قلنا ما تريد بذلك أتريد انه لا يكون مفهومه مفهوم النفي الصرف ام تريد انه لا يصدق
عليه النفي الصرف ان اردت الاول فهو مسلم لكن لا نسلم انه يجب ان يكون ثابتا لجواز ان
يكون مفهوما يصدق النفي عليه وان اردت الثاني فممنوع قوله لم يبق فرق بين الخاص والعام
قلنا ممنوع فان الفرق بينهما ان الخاص لا يمكن تحققه في الخارج والعام يمكن تحققه فيه اى
في ضمن الخاص الآخر وهو المعدوم الممكن   احتجت المعتزلة اى على ان المعدوم ثابت
بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج ان المعدوم ثابت اما الصغرى فيدل
عليها وجوه ثلثة الاول المعدوم معلوم وكل معلوم متميز اما الاول فلانه محكوم عليه بانه
مقابل للموجود وكل محكوم عليه معلوم لامتناع الحكم على ما ليس مشعورا به واما الثاني فلانه متميز
عن غيره وهو ما ليس بمعلوم والا لكان كلاهما معلوما او كلاهما غير معلوم وذلك ظ الثاني
ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز اما الاول فلانا قادرون على الحركة يمنة ويسرة مع
انها معدومة واما الثاني فلانها متميزة في نفسها عما لا نقدر عليه كالطيران الى السماء و
الا لكانا متساويين في القدرة وعدمها الثالث ان المعدوم مراد وكل مراد متميز
اما الاول فلانا نريد انواع اللذات المخصوصة الآن عندنا واما الثاني فلانها متميزة عما لا
لا نريد كالآلام المكروهة لدينا والا لتساويا واما الكبرى فلان التميز صفة من
صفات الحقائق وثبوت الصفة بدون تقرر الموصوف محال ممنوع اى الوجود العيني او
الثبوت الخارجي غير الاول ليس حاصلا بمعنى الثاني وهو الخط   واجيب بان الاول
منقوض اى بالنقض الاجمالي وهو ان يقال لو صح الدليل المذكور لزم كون هذه الامور
المذكورة ثابتة لان الدليل يجري فيها بعينه بالحكم عليها وتميزها عن غيرها لكن هذه الامور
غير ثابتة عندكم اما الممتنعات فظاهر لانها نفي صرف واما الخيالات فكذلك واما
المركبات فلانها عبارة عن اجزاء متباينة مع هيئة مخصوصة واعراض مخصوصة ولا اعراض
والهيئات بل الجواهر الموصوفة بها ليست ثابتة عندكم حالة العدم واما الوجود فانه عندكم
من الاحوال فلا يكون معدوما فعلم ان الدليل غير صحيح والنقض التفصيلي منع الكبرى

وضع

وهو ان التميز لا يستدعي الثبوت الخارجي لجواز ثبوته في غيره كالذهن   وعن الثاني
بان الامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية توضيحه ان يقال لا نسلم ان احد النقيضين
يجب ان يكون ثابتا في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان نقيضه يكون عدما لوجود خارجي وهو
ممنوع فان الامتناع اعتبار عقلي ونقيضه لا اعتباري لا يجب ان يكون ثابتا خارجا
بل جاز ان يكون اعتبارا عقليا آخر والى هذا اشار بقوله فان الامكان ايضا اعتبار عقلي
والجواب عن الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته فيبطل عليه كون الوجود
نفس الموجود بعض كونه واجبا لذاته وعدم انحصار للموجود في الواجب والممكن ولا يصلح
لزوم التسلسل ويحط ثاني في تعليل كون الوجود موجودا بنفسه ان الموجود شيء له الوجود والوجود
له الوجود اذ كل شيء فهو حاصل لنفسه فان كل الوجود الذي ثبت للوجود نفسه فيكون الوجود
موجودا بنفسه وان كان غيره فيكون موجودا بغيره فيبطل مذهب الاشعري ان وجود الما
هيات عينها وعند الحكماء ان وجوده في غيره الا انه عند القيد السلبي لا يصح ليسمى الموجود الذي
هو الوجود عن غيره من الموجودات   وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجود بان
فامتناع قيام الجسم الى الحمار هو العين وقيام احدهما بالاخرى والاستغناء ممنوع لجواز
ان لا يكون احدهما قائما بالآخر بل كلاهما فامتناع بالجسم لكن قيام احدهما مستلزم لقيام
الاخرى فلا يلزم قيام احدهما بالاخرى ولا الاستغناء سلمناه لكن لم لا يجوز ان يقوم
احدهما بالجسم والاخرى بتلك القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو مستحيل
امتناعه ممنوع وسيجيء الكلام عليه سلمنا لكن نختار ان احدهما او كلاهما معدوم
قوله يلزم تركب الموجود عن المعدوم قلنا التركيب من اللونية والسوادية انما هو في
العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد وليس في الخارج شيء
هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية بل الشيء في الخارج الاسم واحد فاذا وجد في الذهن فصله
العقل الى شيئين وركب منهما ام اسم ماهية ذلك الشيء ولا وجود لشيء من ذلك خارجا
والماهية اعتبارات عقلية قال المص وفي هذا الوجه اعني الاخير نظر وهو ان التركيب

العقل يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيه لا بتركيب فيه جهلا
واذا كان التركيب في الخارج يلزم ما ذكرنا ووجه بعضهم بوجه اخر وقال لما سلم في نفي
الجزئين فلو وجدا في الخارج يوجد او لزم قيام العرض الواحد بمحلين فلا بد وان يوجدا
بوجودين مستقلين في الخارج ويلزم ما ذكرنا من قيام العرض الى اخر ما مر قلت
وفي هذا النظر نظر فان الشيء قد يعرض له احوال في الذهن ولو وجد خارجا يمتنع عروضها له فا
لتركيب من الجنس والفصل امور عقلية مخصوصة بالعقل لا يعقلها بالخارج اصلا واذا
تحقق هذا سقط النظر بالوجهين المذكورين   الفصل الثالث في الماهية
قوله الاول ان الكلي من حيث هو هو ما يقوله وذلك انما يكون في العقل انما يكون في
العقل دون الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص وكل متشخص مكتنف بعوارض فكل موجود في الخارج
غير مجرد   وان كان كونه فيه الى قوله اللواحق الخارجية سؤال وجواب اما السؤال فهو
ان ما ذكرتم من انه لا يجوز ان يكون المجرد موجودا في الخارج بعينه يدل على انه ليس موجودا في
العقل ايضا لان كل موجود في العقل فله هوية عوارض عقلية مشخصة واتصافه بالعارض بعض
جزئية مشخصة للشخص محل واول العوارض العارضة لها اتصافها بكونه في العقل وانه امر زائد
على مفهومه لحوقه واما الجواب فهو ان يقال المراد بالمجرد المجرد عن المشخصات الخارجية فقط
والحاصل في العقل بانه كذلك قلت يفهم من هذا الكلام ان المجرد عن العوارض الخا
رجية والذهنية ليس موجودا لا ذهنا ولا خارجا وهو ليس بصحيح فان الحاصل في الذهن
وان كان في نفسه امورا ذهنية لكن له ملاحظة باعتبار انه مجرده عن سائر ما عداه
ولا يلاحظ معه شيء من العوارض اصلا الا كونه عاريا ومجردا عن جميعها فان اجيب
عن السؤال بهذا الجواب كان اتم في ادامة المطلوب   لانه الجزء المشترك بين المخلوقات
الخارجية وما ذكره افلاطون على انه لا بد في كل طبيعة نوعية ممكنة الوجود من شخص
احدهما مادي فاسد والاخر مجرد باق ازلا ابدا وتلك الحجة هي ان طبيعة ذلك النوع
مشترك بين جميع الاشخاص الفاسدة اشتراكا ذاتيا فيكون جزءا وجزء الموجود موجود

فتلك الطبيعة موجودة فذلك المشترك الموجود يجب ان يكون مجردا باقيا مشخصا اما الاول
فلان المكتنف بالعوارض المعينة لا يصح ان يكون جزءا من اشياء كثيرة موصوفة بغير تلك العوا رض
اذ بعض اشخاص تلك الطبيعة هو المتشخص بعدم تلك العوارض واما الثاني فلانه لا يفسد
بفساد المخلوقات لتفاوت اشخاصها ابدا وازلا واما الثالث فلان كل موجود في الخارج
فهو متشخص وجوابه بنا على المقدم فانه لا يجوز كون المشترك مجردا الا ان احد المتباينين
لا يكون جزءا للاخر بل الجزء المشترك هو الطبيعة المطلقة وهي موجودة في ضمن الجزئيات المتعاقبة
وايضا بيان المجرد لا وجود له في خارج العقل فلا يجوز ان يكون جزءا من الموجودات الخارجية
الثاني في اقسامها قوله او عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل كالجنس والفصل
فانهما ليسا موجودين في الخارج متميزين بمعنى ان الكل والجزء منهما موجودا بوجود على حدة للاخر بل في
الخارج شيء واحد موجود بوجود واحد فاذا احضر في العقل فصله موجودان متغايران في العقل
بحسب اعتبارات يلحقها بذلك الموجود فاذا لاحظ له معنى مشتركا سماه باعتباره جنسا واذا
لاحظ معنى مشخصا سماه باعتباره فصلا واذا لاحظ مجموعهما سماه نوعا والذي في الخارج
ما هو الا موجود واحد من شانه اذا احضر حمل عليه العقل هذه المحمولات بحسب اعتبارات
تلحقها به في الذهن واما بين المحمولات فلا وجود لها خارج العقل بمعنى ان الجنس والفصل
والنوع موجودات بوجود واحد بمعنى ان الشيء الذي هو الجنس والفصل والنوع بمعنى انه اذا احضر
في الذهن حمل عليه بين الثلاثة موجود واحد لا ان الثلاثة اجتمعت في الخارج وعرض لها وجود واحد
كما توهمه المتاخرون وسائر الشارحين فان ذلك يناقض عدم التميز بين الامور الذهنية
والخارجية ولهذا الكلام شيء كثير من الشبه الموردة على هذا المقام هكذا اعتمد ان جعل
وجود الجنس والفصل خارجا   والسواد المركب اللونية والسوادية والذي يورد فيه
في هذا المقام احتجاجا على ان اللون وقابضية البصر اللذين هما جزءا السواد ليسا
بموجودين متميزين خارجا انهما لو كانا كذلك لكان احدهما محسوسا دون الاخر او
كلاهما محسوس او لا شيء منهما محسوس اما الاول فهو ظاهر ان يكون السواد عين حقيقته

ان كان المحسوس هو اللون او على حصول ان كان المحسوس هو الماهية لا ما لا يعلم بالسواد
الا تابع الماهية المحسوسة والثاني وجه ان يكون احساسا بالسواد احساسا بالمحسوس
والثالث يوجد الا لا يكون السواد محسوسا ان لم يعرض او لحسيته وان عرض كان الكل
في مقابل السواد لا يعلم لا بالعين الا ذلك المحسوس به والمعدود طاقة وفيه منوع متكرر
في كتب القوم لا يطول بذكرها فرع قوله فلما اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها
اى لا نم انه ليس هناك امر يعرض للبسيط الامكان بالنسبة اليه غايته انه ليس في البسيط
شئ يعرض له الامكان بالاضافة اليه لكن لا يلزم منه عدم عروض الامكان له فان الامكان
اعتبار عقلي يعرض للماهية بالقياس الى وجودها فجاز عروض الامكان لها بالقياس الى وجودها
اقول هذا الجواب عندي سديد فان معنى ان الماهية غير مجعولة ان الماهية لا يحتاج في كونها
تلك الماهية الى فاعل يصيرها تلك الماهية بل هي لذاتها مع قطع النظر عما هو خارج عنها تلك
الماهية مثلا الانسان في كونه انسانا لا يحتاج الى فاعل يصيره انسانا اذا كان المعنى
ذلك فيكون الدليل هكذا لو احتاج الانسان في كونه انسانا الى فاعل وكل ما يحتاج الى فاعل
فهو ممكن فيكون ماهية الانسان المحتاجة الى الفاعل ممكنة لنفسها لكن ذلك محال لان الا
مكان اضافة يحصل بين الشيئين ولا يمكن تحصلها من الشئ ونفسه واذا كان تقرير الدليل
هكذا اسقط السؤال الذي اورده وهو انه يعرض للماهية بالنسبة الى وجودها اذ ذلك لا توجه
له اصلا بل الجواب ان يقال مغايرة الشئ لنفسه بالاعتبار جائز فجاز امكان الشئ لنفسه اذ
الامكان يقتضي الشيئين ولا يلزم ان يكونا متغايرين بالحقيقة بل جاز ان يكون التغاير بالا
عتبار فقط ويمكن حمل كلام المصنف عليه بان يراد بالوجود تحقق الماهية في نفسها لا تحققها في الخا
رج في سبعة الكلام لكن الشارح حمله على الوجود الخارجي واورد عليه اختلالا كذلك
الثالث هذا التفريع على الماهية المركبة المتداخلة فعل يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس هذا قول الشيخ ابي علي وارادة بالعلة ههنا انه مستبد خول الجنس في الوجود
لا انه لا بد ان الفصل به اذ الجنس معنى مبهم لا يتعين الا بما ينضم اليه والفصل كالمبهم

لا يوجد الا بعد النقص والتشخص وذلك المعنى هو الفصل ولا يريد تعليله الا ذلك
والعلة للفصل بهذا المعنى ضرورية لا حاجة لها الى الدليل والدليل المذكور للمطلب ليس مما
ذكره الشيخ بل البعض المتأخرين ومعنى فاسد لما ذكره المصنف في الكتاب الثالث في النقص قوله
الاول انه فرد من التشخص الموجود فيكون موجودا في الخارج لان جزء الموجود الخارج موجود
فيه بالضرورة وقيل عليه ان اريد بالتشخص الوجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم
من وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اريد المجموع المركب منهما
فلا نم انه موجود قلت معروض التشخص جميع الاشخاص واحد فلو كان ان يدخل في ماهية
كل شخص موجود ما لم يختص بها عن الاخر لكانت سائر الاشخاص عند قطع النظر عن الاعتبارات
الذهنية شخصا واحدا الا انا لا نسلمه بدون التمييز لكنا نعلم بالضرورة انه لو لم يعتبر معنى
شخصا امتياز المشخصات فان الاشخاص في نفسها وذاتها متكثرة فالتشخص ليس بامر اعتبا
ري بل محقق في الخارج الثاني لو كان عدميا لكان عدم النقص اخر اعلم انه لو لم
يكن كذلك لكان اما عدميا للنقص او لا عرض والاول مح لان اللانقص عدمي فعدمه
ثبوتي ضرورة ان احد النقيضين ثبوتي والثاني محال لانه يلزم من وجود في النقص
ولا يلزم من وجوده في النقص وفيه نظر اذ نقول ذلك الغير ان كان معدوما يكون النقص
امرا ثبوتيا اذ عدم العدم وجود ثبوتي ان كان امرا موجودا امكن ان يكون محالا فيكون هو
موصوفا بالنقص والشئ لا يكون موصوفا بعدمه قلت ثم قال المح ان الشئ يحمل على عدمه وليس
المح الصادقة بعدمه الصادق محل لا يدل لذلك مرجح ليلى فيكون احدهما ثبوتيا والا لكان
كل واحد منهما ثبوتيا او كلاهما عدميان والاول خارج الاكثر لانه يستلزم حل العدد
اذ العدد ان النقص عدمي والثاني مح لان النقيض بين لا يكونان معا عدميين اقول فيه
نظر فان الوجودي والعدمي يطلق على امرين الاول يراد بالعدمي المعدوم وبالوجودي الموجود
الثاني يراد بالعدمي ما يعتبر في مفهومه عدم كمفهوم العدم او يدخل في مفهومه عدم كالعمى اذا
تقرر ذلك فنقول مع لم العدميان لا انا فصار ان اراد وصفا بالمعنى الاول فلا نسلم

واللازم امتناع معدوم ان مع انهما متضايفان وان اراد وجهما بالمعنى الثاني فلم يسلم لجواز
انتفاء العدمي بالعدم الوصفي الذي يشتمل عليه لان عدم الكلي لا الكلي بالعدد
لانه اعلم ان ماهية العقل لكونها مشتركة بين سائر العقول كلي والكلي الاخر مع الماهية
التي عرضها التعين وتعدد الكلي او الكلي لا يقتضي الجزئية الشخصية كما يقال الانسان
العالم الورع الذي يتكلم بكذا في يوم كذا الى غير ذلك من الكليات قال كما يشترك في الجميع
مشطوق وهذا الكلي يشتمل بل يشتمل على جميع المقومة فانه اذا اعتبر العلة الفقه صارت
المقومة واحدة فانه يظهر منه ان القصد ان يجعل اخص مما كان او مخصصا بوجود ولعل
خارجي فان العقل يمكن ان تعرضه اشخاص كثيرة لولا معنى لعرضه اشخاصا الا الا ح
نوعه لكان العقل موجودا مشخصا والعقل بعد كل عقد كل بحدس نفسه هذا العقل فالكلية
باقية وسقط بهذا التقرير ما يقال لما كان الجزئي لا يصير القصد الكلية وانه لم لا يجوز ان
ينتهي الاختصاص بالتعدد الى حد لا يقبل الشركة او يختص بواحد كما في الخاصة المركبة
فيلزم الدور لان اختصاص العقل بالحصة موقوف على تميزه وتميزه اما باختصاص هذا
العقل لها او باختصاص امر اخر وعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني ينقل الكلام الى
اختصاص العقل علته يستدعي تميزها اي تميز تلك الحصة عن غيرها اذ لو لم يكن متميزا
عن غيرها لكان عروضه لها اذ لو كان عارضا لاحد منها كان هناك معروض لها وغير معروض له
والاشتباه يستدعي الاشتراك وملزوم الاشتراك على تقدير عدمه واذا كان عارضا
لها فلا تكون نفسا لانه لم يعرض لها ولم يتميز عن غيره وقد فرض نفسا بلا خلاف
وقال الشارحون لو لم يتميز عن غيرها كان عروض العقل لها ترجيحا بلا مرجح ولا يعقل
في وجه لزومه فليتامل واحببت بعض عبارتها بما ذكره هذا البحث بعضهم
للدليل المذكور ومعناه يمنع استحالة مثل هذا الدور فانه دور معية فان تميز الحصة
مع اختصاص العقل لا كمال العقل عارض للحصة وكم يعلم بالضرورة ان العارض
للكل معروضه حتى يكون متميزا عن غيره مستلزم لعروضه بالذات ويلزم دور العدم

بالعلم

المرجح الا بما نعرف وذلك غير العقل مسلم واما فيه ممنوع قلت هذا سؤال على
مال العاقل يعلم بالضرورة ان العارض لما عارض كان اذا لم يتميز محله عن غيره لم يكن ذلك
عارضا دون غيره لان ذلك يستدعي تميزه بالضرورة وخطر في الجواب المختار ان المحل
للنفس استعداده لحصول ذلك العقل واستعداد مسبوق باستعداد اخر الى غير النهاية
له والتسلسل المعد غير باطل عندنا لكن يتم هذا في النفوس الحادثة ولا يتاتى في النفوس
القديمة كنفوس المجردات والافلاك اللهم الا ان يقال عن الاول بالماهية وعن الثاني بالنوع
مثل النوع يتميز بعوارض بالعقل واللهم السابق عن اللاحق ولا دور فان تمييز العقل الاول
مثلا بجميع مشخصاتها عن غيره ولا ماهية لا يقبل سوى هذا العقل وكذا كل كلي
الفلك وصحح الجواب عن الاستدلال المذكور اذا اوجه هكذا وبدل بها بالحصص متساوية
في الحقيقة معروض هو العقل لبعض الحصص دون الاخرى ترجيح بلا مرجح واحبب
بان الوجود معه توجيهه ان يقال هو لكن الاتصاف المذكور يستدعي وجود الماهية هنا
ثبوتا بالوجود مع الاتصاف حيث يكون ان الاتصاف وان الوجود واحدا وتبدلا
معدوم ان اريد الاول مسلم ولا يقتضي تقيسا اخر ولا يلزم المحذور وان اريد الثاني
ممنوع ولا يلزم انضمام الوجود الى المعدوم بل الى الموجود الخضر نوعها في شخصها
اذ لو تعددت الاشخاص كان لكل منها تعين لا يوجد في الاخر مسلم استلزام الماهية
للتعينات المختلفة لكونها مقتضى ذاتها وذلك يوجب المساع المحال من اللوازم
الطبيعة الواحدة فان قيل ينتقض ذلك بالوجود فانه طبيعة والكلي وتعدد في
الواجب الحدوث في الممكن المقارنة قلت الشيء للوجود غير طبيعة نوعه بل
مشكل وان سلم فلا نرد ذلك لما تقدم في بحث الوجود والا يعقل شخصها لا انه
على تقدير ان لا تقتضي الماهية لذاتها الشخص فلا بد له من علة لا شك هي علة زائدة
اما مقارن لا استخلاص او مقارن والاول باطل لان نسبة المقارن الى جميع الا
شخاص النوع بعينه وافضاؤه تعين هذا الشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح والثاني

اما محل الشخص او الحال فيه او الحال في محله والشائع لان الحلول في الشيء لا يكون
الا بعد تعينه في الخارج فهذان القسمان الاخران واشار الى الاول بقوله يتشخص بموادها
والى الثاني بقوله واعراض لهم فصل هذا النقل عن الحكماء يشعر بتردد فيه ما لهم قالوا
علة التشخص اما المادة فقط او الفاعل كالعقول والنفوس الفلكية او قابل الحصر
نوعه في شخصه كالاجرام الفلكية او قوابل مختلفة او قابل واحد يعرض له استعدادات كا
لمواليد وقالوا اما ما يكون ماديا فتشخصه بمجرد الاضافة كتعقل الفلك الاول و
النفس المتعلقة بالبدن الفلاني

الفصل الرابع في الوجوب

والامكان والقدم والحدوث قوله الاول انها امور عقلية قوله فلانها لو وجدت في
الخارج وكل موجود في الخارج فنسبته الى الوجود اما بالوجوب او بالامكان فنسبة الوجوب
الى وجوده لا تكون بالامكان والا لكان الوجوب ممكنا وكل ممكن جائز الزوال
والواجب انما هو واجب بالوجوب فاذا زال الوجوب لم يبق الواجب واجبا هف وايضا
نسبة الامكان الى وجوده ليست بالوجوب والا لكان الامكان واجبا فمحله
وهو الممكن ايضا يجب ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لجاز زواله وجواز زواله يقتضي
جواز زوال الحال فيه فيجوز زوال الامكان وقد كان واجبا هف ملخص ما ذكرنا ان
نسبة الوجوب الى وجوده بالوجوب ونسبة الامكان الى وجوده بالامكان فيتسلسل
الكلام الى نسبة الوجوب الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل بل
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين هما الوجوب والوجود والامكان والوجود قلت
فيه نظر لجواز ان يكون الوجوب والامكان امرين موجودين ووجوب الوجوب و
امكان الامكان اعتبارين عقليين ولا امتناع في كون بعض افراد الطبيعة الواحدة
امرا خارجيا وبعضها امرا عقليا لا يقال يدفع هذا الاحتمال من دليل يعمل على هذا الدليل
المذكور لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب عينه وكذا امكان الامكان فلا يتم
الدليل وجوابه انه اذا وصف الوجوب والامكان موجودين مغايرا لهما لاشتراكهما

بينهما

بينهما وبين سائر الموجودات في الوجود ليتميز عارضه لا يشابه العصوب
الى وجوده ومن المعلوم بالضرورة المغايرة بين الشيء والكيفية اللاحقة لا نسبة به
الى وجوده ونعلم منه حال الامكان ايضا   ولان اعتبار الوجود ولا اقتضاء
بدا دليل ثان على ان الوجوب والامكان لا وجود لهما في الخارج وذلك ان اقتضاء الوجود
بحسب الذات الذي هو عبارة عن الوجوب يعني استحقاقه الوجود لذاته ولا اقتضاء
الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد الذي هو
سابق على وجود الممكن المعلل بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن ان الوجوب
سابق على وجود الواجب ظاهر ما لم يتصف الوجود لذاته اي لم يستحقه لذاته لم يوجد لذاته
واما ان الامكان سابق على وجود الممكن فلانه سابق على الايجاد لان الشيء ما لم يحتج
الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن بديهة فثبت سبق
الوجوب والامكان على وجود الواجب ووجود الممكن ولو كان كل منهما امرا موجودا لزم
تقدم الصفة على الموصوف بالوجود لكن الوجوب صفة للواجب والامكان صفة
للممكن وتقدم وجود الصفة على وجود الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع
ثبوت الموصوف في نفسه   قيل يا في بيان الامتناع هذا دليل القائل على ان
الوجوب والامكان وجوديان وبيان الامتناع عدمي اذ لو كان وجوديا لزم قيام
الصفة الوجودية بالامر المعدوم والوجوب والامكان مساويان له ونقيض العدمي
وجودي وجوابه لا نسلم ان نقيض كل عدمي يجب ان يكون وجوديا بل نقيضه قد يكون عدما لمو
جود خارجي يكون موجودا الا نقيض العدمي الذي هو الاعتبار العقلي والامتناع
ليس عدما لموجود في الخارج حتى يكون نقيضه موجودا بل هو من الاعتبارات العقلية
قلت والتحقيق ان النقيض يجب ان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا لا
ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما على انه ليس بين الكلية تناقض لجواز ارتفاع
كل اثنين منهما بل كل منهما اخص من نقيض الاخر   لعدم القدم وجدت الحدوث

لانه على تقدير ان يكون العالم موجودا اما ان يكون قديما او محدثا والثاني محال
فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني محال لانه لو كان محدثا لكان له اول فقبل ذلك
الاول لا يكون العالم لو موصوفا بالعدم وكل ما ليس بقديم فهو حادث فالعالم حادث
[illegible] فتعين ان العالم قديم فنقل الكلام الى قدمه انه قديم او حادث والثاني ح
لما ذكرنا فيكون قديما فله قدم وننقل الكلام ويتسلسل [illegible] في الحدوث
انه حادث والا لكان قديما وقدم الصفة يقتضي قدم الموصوف فيكون الحادث قديما هف
وننقل الكلام الى حدوثه ويتسلسل [illegible] الحصر فان الموصوف بها الذوات لا الصفات
فان صفات الله تعالى ليست [illegible] والا لزم [illegible] والا لزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وخلوه عن صفات الكمال في بعض الاوقات والاحوال [illegible] فلم لا
لو لم يكن قدم العالم وحدوثه [illegible] مثل هذا التشكيك [illegible] فانه
كانت [illegible] ذلك عدم صفة القدم [illegible] والجواب انا نقول [illegible]
او صفة اما ان يكون لوجوده اول او لا والاول الحادث والثاني القديم [illegible] ان العقول
بالعلم [illegible] وان لم [illegible] من بحث الامكان والوجوب [illegible] الثالث
انه [illegible] بطلان مثل هذا التشكيك [illegible] انه لا يجوز
ان يكون العدم والحدوث موجودين [illegible] اعتبار ذهني [illegible]
[illegible] الثالث في احكام الوجوب [illegible] قوله الاول [illegible] الوجوب لغيره اي الواجب
لذاته لا يكون واجبا لغيره لوجوب [illegible] بارتفاع الغير [illegible] ارتفاع
العلة [illegible] معلولا [illegible] اما اذا
[illegible] الواجب
لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالذات [illegible]
في الاستدلال [illegible] ان يقول لا يكون الواجب لذاته واجبا لغيره والا لزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص [illegible] في بحث احكام الامكان [illegible]

ما عدا [illegible]

ما عدا [illegible] الثاني انه تعالى [illegible] التركيب اي الواجب [illegible] انه لا يكون
مركبا لان المركب محتاج الى اجزائه [illegible] غيره فهو واجب بالغير [illegible] ان كل واجب بالغير
ممكن [illegible] التركيب [illegible] ان يكون المركبات الممتنعة
كالمركب من النقيضين واجبا بالغير وكل واجب بالغير ممكن [illegible] انما يلزم [illegible]
ان لو احتاج مثل هذا المركب الى الاجزاء لكنه ممنوع فان هذا المركب [illegible] استلزامه
[illegible] وهو عدم افتقاره الى اجزائه [illegible] ومن الوجوه [illegible]
ان بعضهم [illegible] كون الوجوب [illegible] زائدا على الماهية [illegible]
الذات الموصوف [illegible] والنسبة [illegible] وكل [illegible] زائد فالوجوب [illegible]
كونه ثبوتيا زائدا [illegible] ان الوجوب [illegible]
امور [illegible] وذلك [illegible] بكون الوجوب [illegible]
الغرض المذكور قالوا الواجب لذاته [illegible] صفات [illegible] اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا
باتصاف الواجب بالصفات وبعضهم نفوا الصفات [illegible] بالصفات جعلوا
الوجوب [illegible] الذات [illegible] الصفات [illegible] الوجوب [illegible] من جميع صفاته
والذات لم [illegible] وبعض الشارحين جعله جواب سؤال [illegible]
[illegible] السؤال ان [illegible] الوجوب لذاته [illegible] ان يكون مشتركا بين [illegible]
صفاته [illegible] واجبة والا [illegible] ذاته وذلك [illegible] انه لا يكون
مشتركا بين [illegible] الوجوب [illegible] للذات [illegible] الصفات [illegible] وهذا
[illegible] في احكام الامكان قوله لما استوى [illegible] اي
اذا علم [illegible] العلم بان الممكن من جهة استواء طرفيه محتاج الى مرجح [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] اسنواء الطرفين بالنسبة الى الماهية [illegible]
[illegible] بان ذلك لا يكون الا [illegible] عن الماهية [illegible] الطرفين
[illegible] الجزم بما قلنا [illegible] ومن قولنا [illegible] دليل من قال

فان المعدوم المذكور ليست بثابتة وهو انما لو كانت ثابتة لكانت عند العقل مثل ما في
الخارج لكن لا يدرك المعدوم شيئا ما بالضرورة وجوابه انه لم لا يجوز ان يكون الفرق
اللازم من ذكره دون هذا وهذا بعد تسليم ان شيئا منها قائم بالفعل لا انها صفة للممكن
اذ يقال الممكن محتاج وكل صفة محتاجة الى الموصوف فهو موجود وكل محتاج الى غيره فهو ممكن
واذا كانت ممكنة كانت الحاجة اخرى فيتسلسل الكلام اليها ويلزم التسلسل في صفة ممكن ولكانت
متقدمة على موصوفها بالنسبة هي اليه هذا اعلم ان الحاجة عدمية لانها لو كانت ثبوتية لكانت
متقدمة على الممكن الموصوف بها لان نسبة الحاجة اليه لعدم الحاجة الى الموجد على تأثير المؤثر
لان الشيء ما لم يحتج الى الموجد لم يوجد الموجد فيه وتأثير الموجد فيه متقدم على وجود الاثر
اعني على وجود الممكن فيثبت ان الحاجة لو كانت ثبوتية لتقدمت على موصوفها لم ان تكن
التالي باطل لامتناع تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف فالمقدم مثله ولا
المؤثرية لانها لو وجدت لا مكن هذا دليل ثان من الادلة التي استدل بها على ان
الامكان ليس علة للحاجة وتقريره ان المؤثرية ليست صفة وجودية واذا كانت
المؤثرية لا يحصل فلا مؤثرية لشيء في شيء اصلا فلا يكون شيء علة لشيء فلا يكون الا
مكان علة للحاجة وقال الشارح لان من الوجهين واذا كانت عدمية فلا يمكن ان تحصل
بواسطتها في الموجد وهو الممكن فلا يكون الممكن لامكانه محتاجا الى الموجد وانت
تعلم ان هذا الاسم وان تم فعد تكلف وتعسف واجيب عن الاول
بانه لا يلزم هذا اذ لكن عن الاول من الثلثة وسيجيء بعده الجواب عن الثالث وتقرير
الجواب عنهما ان مقتضى ما ذكرتم عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ولا يلزم عن عدميتهما
ان لا يكون شيء محتاجا ومؤثرا اذ لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون
شيء من الاشياء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا
لا يستلزم ان لا يكون امر ما معدوما وما قيل عليه انهم ما ادعوا ان الممكن لا
يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكر وانه لا يكون الشيء لا يكون مؤثرا بل قالوا الحاجة

عدمية

عدمية فلا يكون اثر الشيء والمؤثرية عدمية فلا يكون الشيء صادرا عنه شيء اذ لو اسطة
بان المؤثرية وظاهره ان ما قال لا يرد على هذا الكلام اللهم الا ان يقول المستدل اذا
ثبت عدمية الحاجة والمؤثرية وجب ان لا يكون شيء محتاجا ولا مؤثرا بناء على راي الشيخ
اي على انه لا فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته
عدمية وعلى هذا التقدير يكون الجواب منع صحة هذا الرأي لا ما ذكره المص وقيل
عليه ايضا لو كانتا عدميتين فلا يكون ان صفتين لان العدمي لا يحتاج الى الموجد وعدم احتياج
الصفة الى الموجد يوجب عدم احتياج الموصوف لان الاحتياج الموصوف يوجب احتياج
الصفة وينعكس بعكس النقيض الى ما قلنا وعن الرابع بان العدم ان لم يتصف بالر
جحان فلا اشكال اعلم ان العدم اما ان يتصف بالرجحان اولا فان لم يتصف فلا
اشكال لانا انما قلنا ان الامكان يوجب احتياج رجحان احد طرفي الممكن الى سبب و
هنا لا رجحان فلا احتياج وان يتصف بالرجحان فلا نسلم انه نفي محض لجواز كونه اثرا ويكون
علته عدمية كما سيجيء في الوجود ان علة الوجود عدم علة العدم وحاصل الجواب ان العدم
ان لم يكن نفيا محضا جاز كونه اثرا فيبطل قولكم فلا يكون اثرا وان كان نفيا محضا لم
يتصف بالرجحان لا يتمشى قولكم لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم
لامكانه الى مرجح فان ما لا يقبل الكثرة في نفسه لا يحتاج في الصادقة تلك الى شيء لحمله
صوحاته قال الكثير من حيث هو كثير موجود والانسان علان من الكثير من حيث هو كثير
بواحد لامتناع كون الشيء واحدا او كثيرا من جهة واحدة فيحمل الموجود ليس بواحد فقد يتصف
شيء بالوجود ولم يتصف بالوحدة وايضا الكثير من حيث هو كثير انسان مثلا اي ماهية
من الماهيات ولا شيء منه بواحد فيحمل ما صدق عليه انه ماهية ليس بواحد واحد ما عدا الاخر
وكذا الكثير بائنة في الخارج اي يكون معا بين للوجود وللماهية لانه يصدق ان الكل
باعتبار انه واحد موجود والانسان اي ماهية ما ولا شيء من الواحد من حيث انه واحد
بكثير فيحمل ان الموجود والماهية ليس بكثير فيحقق الوجود والماهية حيث لم يتحقق الكثرة

فهما متغايران ولانهما لو كانت عدما الخ اى لو كانت الوحدة عدمية لكانت عدم
عدم الكثرة لانه لولا ذلك لكانت اما عدما مطلقا او عدم غير الكثرة وكل منهما ح والاول ظ
واما الثانى فضلا عن بيانه انه يلزم من نفيه اى من نفى اى شى كان نفى الوحدة فكان كل شى كثيرا
وفيه نظر واذا ثبت انها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة فنقول لكن ذلك ح لانه
يلزم منه كون الكثرة ايضا عدمية لانها مؤلفة من الوحدات المفروض عدميتها وما كان جزءه
عدميا فهو عدمى لكن ذلك ح لان الكثرة منافية للوحدة ومن المح ان يكون النقيضان عدميين
لما عرفت انه لا تقابل بين عدميين قلت لا نم ان بينهما تقابلا كما مر بيانه فضلا عن
ان يكون من قبيل التناقض فان التقابل بين النقيضين بالذات وتقابلهما بالعرض وان سلم فلا نم
انهما نقيضان وان سلم فلا نم ان النقيضين يجب ان لا يكونا عدميين فان الامتناع واللا
امتناع عدميان مع تناقضهما مستغن عن تكلمها فرع قوله بل لكونه مكيال
الكثرة اعلم ان التقابل بين الشيئين اما ان يكون بالذات او بالعرض والتقابل بالذات
منحصر فى اقسام اربعة وقد استدل المص على عدم تقابل الوحدة والكثرة فتعين ان يكون
التقابل المتوهم بينهما من قبيل التقابل بواسطة عارض وذلك ان الوحدة عرض لها انها
عادة للكثرة بمعنى انه اذا اسقط من تلك الكثرة واحد واحد يفنى تلك الكثرة وهذا المعنى هو
المراد بالمكيال ولا شك ان ذلك اضافة بالقياس الى الكثرة اعنى المعدودية اللاحقة للكثرة
فالتقابل بينهما تقابل اضافى بالعرض اى بواسطة عروض عرضين متضايفين لذاتيهما
الثالث فى اقسام الكثرة قوله فان كانا وجوديين فيمكن تعقل احدهما بالذات قوله علم الخ اعلم
انه لا جائز ان يكونا عدميين لانهما اما عدمان مطلقان او مطلق ومضاف او مضافان
ولا تنافى بين الشىء ونقيضه ولا بين الشىء وجزئه فلا تنافى بين المطلق والمطلق والمضاف
وايضا لا تنافى بين المضافين لانهما لا يجتمعان في محل هو مغاير لمحلى المضافين فانه
يصدق على زيد انه لا عمرو ولا خالد لانه غلام لهما واذا ثبت انهما لا يكونان عدميين فاما
ان يكونان وجوديين او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا وقد ذكر القسمين فى

الكلام وح يسقط الاعتراض بالتقابل بين العمى واللاعمى مع انهما عدميان بانا لا نم
ان اللاعمى عدمى ولا عبرة باللفظ بل يجب النظر الى المعنى الفصل السادس فى العلة
والمعلول قوله الثانى يعدد العلل والمعلولات قوله فيعود الكلام ويلزم التسلسل اى يعود
الكلام فى مصدرية كل من المصدرية بين الى مصدرية ثم فى المصدرية عن مصدرية ويلزم التسلسل لعقل
احدهما مع تعقل عن الاخر ولتساويهما لا اولوية لاحدهما فيلزم كونهما خارجين معلولين له و
يعود الكلام ويلزم التسلسل وهو باطل فيقال هذا الدليل يستلزم ان لا يوجد عنه شى بواسطة
واخرى بلا واسطة فان احدى المصدريتين غير الاخرى ويعود الكلام الخ فيهما وايضا يلزم منه
ان لا يصدر عنه شى اصلا فان مصدريته لذلك الشى ليست جزءه فهى امر خارج معلول له فمصدريتها
معلولة ايضا ويلزم التسلسل وجوابه ان مصدريته بواسطة غير مصدريته بلا واسطة اذ علته
للمعلول من حيث انه علة ولا يرد بها المنقوض اذ كان مصدر الها على الاستقلال ومصدريته
لمعلوله عينه فلا يرد الثانى ولا يمكن ان يقال هذا ايضا كذلك لان المصدريتين امران متغايران
فلا يمكن ان يكونا عين الذات التاسع التالى من الاعراض قوله وعنه
فصل الفصل الاول فى الماهيات الكلية فى الكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته هذا الحد
للكم ويشمل سائر ما عداه لانه خاصة مطلقة للكم فسلبها لا محالة يشمل كل ما عداه ويمتنع ان
يعرف بقولنا ما عرض بعرض الجسم والعقول والنفوس وما شاكل ذلك واعلم انه يدخل فى التعريف
النقطة والوحدة لصدق مجموع التعريف عليهما ويخرج عنه العلم بالمعلومات الغير المنقسمة
لانها اما لا تنقسم لغيرها وهو كونها علما بالمعلوم غير منقسمة لا لذاتها فلذلك هذا انما
يرد اذا جعلنا لذاته متعلقا بلا يقبل اما اذا جعلناه متعلقا بقولنا يقبل القسمة
فلا يعرف ما ليس مع انا لو جعلناه متعلقا بالاول خرج الاول بها كلها ليس بحسب بعضها
لذاتها انها لا تنقسم بالعرض مثل ما ان مر الاول بعد قوله لذاته لا قسمة ليخرج النقطة
والوحدة ولا يسمى وجه وجوههما سر وان العرض ليس جنسا لها اعلم ان العرض
ليس جنسا لشىء من المقولات التسع المذكورة لان عرضيته هو المقولات الخ

في البيان ولا شيء في الذاتي سبق بالبرهان لان ما سبق بالبرهان يجب ان يكون خارجيا كالبوت
من ما سلك البرهان ووجهه بعضهم هكذا لو كان جنسا لما لا يمتنع تصور الشيء بدونه لكن اللازم باطل للقطع
عن صحيحا لا البيان فلان يلزم تعقلها بعقلها بعقليته اورد عليه بان ذلك انما يتم لو تصور تا
ما يجعلنا لها لكنه ممنوع فليس هذا يرد على توجيهه الا على توجيهنا   واحتجوا ايضا بان التشخص
امر وجودي لشيء لنفسها اي ان يشخص بعد الاعراض للزوم من عليه مبنا على ان التشخص امر ثبوتي
وتلك العلة اما نفس ماهية ذلك العرض او لوازمها او محله او الحال فيه او امر خارج عن ذلك كله
والكل باطل ان المحل مما لا استقلال له يوجب العموم التشخص الموجب لعدم ذلك التشخص و
بطلان الاقسام جميعها ذكر تتمة الكتاب سوى القسم الخامس وبعلاله في بطلانه ان نسبة
المفارق الى الجميع سواء فافادته تشخص هذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح فيمكن بطلان لجواز
اختلاف استعداد تلك الاعراض لقبول التشخصات والجواب جاز ان يحصل التشخص
بنفس حلول تلك العوارض فلما سافر عن الحلول فلا يتوقف حصول تلك العوارض في نفسها و
الضاحار تشخص كل وتقدر ماهيته للاخر وقيل انما يلزم ما ذكر ان لو كان احتياج هذا العرض
في تشخصه الى المحل المعين لكنه ممنوع بل لا يجوز ان يكون تشخصه باحد المحال الغير مطلق المحل
كما يقال في ان الهيولى مستحقة بمطلق الصورة فان ذلك الحال لما كان عرضا احتاج الى المحل بالنوع
واحتياجه الى المحل المعين انما هو عروض الحلول له ذلك نحو كالجنس بالنسبة الى فصل معين
ولا عدمي لزوال شرط فانه لجوهر فعفوا الكلام اليه ويلزم الدور اي ولا لزوال الفاعل
موثر عدمي لزوال شرط العرض ثم ذلك الا الجوهر فينقل الكلام الى زوال الجوهر ونقول زواله
ليس لنفسه ولا لامر وجودي لما تقدم ولا لامر عدمي لانه انتفائه شرط ثم ذلك الشرط ان كان
عرضا لزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه لانتفائه شرط هو جوهر وذلك يستلزم
اشتراط كل جوهر بجوهر اخر ويلزم التسلسل لكنه اقتصر على التسلسل الاول من الترديد لا فضائه
الى لزوم الدور ولم يعرض التسلسل   واجيب عن الاول بمنع المقدمة القائلة لانا ان
البقاء عرض قائم بذات الباقي وانما يلزم ان لو كان امرا وجوديا ولا نسلم انه كالعدم

الوهم

العرض بالعرض والذي ذكر في بيانه مقدم الكلام عليه فيقل على الاول البقاء موكل للوجود
فيكون وجودا ما وليس وجود الاستحالة قيامه بالعرض فلا يكون في وجودا خارجيا
ممنوع   وعن الثاني بان عدمه لنقضه وانه اي يختار ان زواله لنفسه قوله يلزم الانقلاب
قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يقتضي عدمه بعد بقائه ازمنة كثيرة هذا كما قيل انه جائز في الزمان
الاول ثم يعلم انه يمتنع في الزمان الثاني وحينئذ يلزم منها الانقلاب وكذا اهالي والالزام
مشترك فيما تقول الكرامية في الزمان الثالث لان زواله ليس لنفسه ولو رده دليلكم بعينه ووجهه
بعضهم هكذا يختار ان زواله لنفسه قوله يلزم الانقلاب قلنا ممنوع لجواز ان يكون ذاته
من حيث هي لا تقتضي شيئا منهما لكنها اذا انضم اليها بقاؤها ازمنة طويلة ثم وصل البقاء
الى الزمان الاخر من الازمنة البقائية صار البقاء بتلك الشرط مقتضية للعدم ولا انقلاب
والالزام مشترك فانكم قلتم لجواز ان يحصل امتناعه في الزمان الثاني وذلك يستلزم الانقلاب
المذكور   او موثر مباين عن محله اي يختار انه لامر وجودي ولا نسلم انه لو كان كذلك لكان
طريان الضد على محله لم لا يجوز ان يكون موثرا موجودا طارئا على محله بل مباين له فان قال
يستند ذلك الى غيره سواء قلنا ان يتعدد ذلك   او انتفاء شرط ممنوع عرض لا يسمى اي يختار
ان زواله لامر عدمي هو زوال الشرط ولا نسلم ان الشروط منحصر في الجوهر حتى يعود الكلام
ويلزم ما قلتم لم لا يجوز ان يكون شرطه عرضا لا يسمى بقاؤه كالحركة مثلا فان العرض ذلك
العرض العدم العرض المشروط به لزوال الشرط   او وقاعل لا نسلم ان الاثر لا يكون عدما
متجددا اي يختار ان زواله بفاعل مختار قوله لا بد من موثر يوجد قلنا ممنوع لم لا
يجوز ان يكون اثره عدما متجددا بان يكون الاثر نفس الاعدام لا يقال العدم صفة
موثر فيقتضي اثرا والعدم لا يقتضي ابدا قلنا ممنوع ان عنى العدم المتجدد مسلم ان عنى
العدم المحض   الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز ان يكون العرض
في هذا المحل بعين الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان بعينه حاصلا
موجودا في جسم العقل بهما فانا نجزم بالضرورة انه يمتنع ان يكون موجودا واحدا عرضا

امتناع م

كان او جسمانيا محلس فى حلاوته السمعية بانه عرض كذلك فصل فيه نظر اذ قيام الاعراض على الاجسام
فى الحلول فى الحال غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع عرضين فى محل واحد قياسا
على اجتماع الجسمين فى مكان واحد لكن اللازم باطل والملزوم كذلك   وزعم جمع من
الاوائل ان الاضافات الخ اعلم ان الاضافات اما ان تكون مختلفة بالحقيقة كالابوة والبنوة
او متفقة فى الحقيقة كالجوار والقرب فان الاول قائم بكل من المضافين فرد اضافة
بحصة ان كانت الثانية فالمتفق ان تلك الاضافة بالمتضايفين فان الجوار قائم بالحاضر والقرب
قائم بكل من الشيئين الموصوفين يكون بعد بينهما قريبا من الاخر والذى ساقهم الى هذا القول
ان المتضايفين لا بد لهما من ان يكون بينهما رابطة ترتبط احدهما بالاخر فالقائم باحدهما
يجب ان يكون قائما بالاخر والا لكان الاضافة منهما منقطعا عن الاخر وذلك محال وفيه نظر
لجواز ان يكون الاضافة منهما عن الاخر مع امتناع الانقطاع لا بد لذلك من دليل وهذا المعنى
قال المص وزعم جمع من الاوائل فكان المحققين ذهبوا الى ان لكل منهما اضافة قائمة به مغايرة
للاضافة الاخرى بالشخص لا بالنوع ويمكن ان يوجه هذا الكلام بعضا على عدم قيام العرض
الواحد بمحلين مع الجواب عنه   الفصل الثانى من كتاب الكم قوله فى الزمان
قوله ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض بعدما لا يتحقق الا مع الزمان وتسلسل
الى ان يصح ان يقال ح حدوث بعض تلك الاجزاء فى آن معين لا قبله ولا بعده ولا شك
ان الآن والقبلية والبعدية امور تلحق الزمان فللزمان زمان اخر ويلزم التسلسل قيل
تقدم بعض اجزائه على بعض بعد ما يمتنع تحقق المسبوق مع السابق اذ المعدوم الى اجزائه متعصية
وهذا التقدم لا يتحقق الا مع الزمان لانه من خواصه فيكون للزمان زمان ويتسلسل الكلام
الى ذلك الزمان السابق   واجيب بان تقدم الامس بذاته لا بتقدم زمان اخر اى تقدم
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضى على الحاضر انما هو بذاته كتقدم الواجب
على ما هو سواه لا بزمان اخر فلا يتسلسل وقيل بحمار الكا وجميع النسخ انما لم يذكر ان
لو كان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بالزمان فهو حكم وتحقيقه ان التقدم الذاتى

الزمانى قد يكون من المتغيرات التى تعرضها الزمان وقد يكون من اجزاء الزمان وعلى الاول
يكون السابق متقدما على اللاحق بزمان مغاير لذاته وان تقدم بواسطة عروض التقدم له فى
الزمان المتقدم متقدم على المتأخر هناك على الثانى فلا تقدم فى السابق الى زمان اخر مغاير
لذاته بل متقدم بالذات اذ الجزء اللاحق يوجد بعد انصرام السابق فيكون الثانى محتاجا الى الاول
هذا من الثانى تقول الاول ممنوع فانه لا يلزم من استمرار الذات الدوام لتحقيق الماضى والحاضر والحادث
فى اليوم حال بايام الطوفان لجواز ان يكون مستمر الذات زمان وجود فيعلم بعض قوى
مسافة الاولى حركتها امكان قطع مسافة الخ اعلم ان المراد بالامكان معناه وامثل لا هو معلوم
يسع لقطع مسافة الخ وذلك لان الضرورة فان كل متحرك بحركة مسافة لحد من السرعة فانه يمكن ان
يوجد من اخذ من الحركة وفراغه عنها امور لها كمية يتراى بعضها اسرع والحركة على ... ولا
شك ان له خصوصية ان يقطع حركة دون اخرى وذلك المعنى الذى نبه عليه بالنسبة المعبر عنه هنا بال
لامكان هو الزمان وهو ليس بامر متوهم معدوم خارجا لما يحتمل فيكون موجودا   فيقول قائل
للزيادة والنقصان اى عالم لا نظر الى طبيعته ومفهومه الى نفس حقيقته سانه ذكر ولا بد له من
امتياز عن عدم يحصل الوصف من الصفات دون غيره وليس ذلك فى الذهن الا بالفرض فيا
عدم سائر الاذهان والمعتبرين لكان ذلك الامكان وحال نفسه كذلك فيتعين ان يكون خارجا
عن الذهن وهو المطلوب وبهذا التقرير سقط اعتراض المص الاول بانه علمه ... فيه نظر
فان من الاشياء ما لا يتحصل خارجا مع انه فى نفسه متصف بصفات محصلة ككثير من الاشكال الهندسية
فلكن هنا كذلك واضافات ثبوته فى نفس عاقلة دائمة التعقل كالعقول والنفوس الفلكية
ولحسوا بان هذا الامكانات امور اعتبارية عقلية ولا وجود لها فى الخارج اى فى الوجه الاول
الذى يعتمد انها عبارة عن الزمان هى امور اعتبارية اذ ذلك الامكان الامتداد امر يعتبره
العقل عند حصول الجسم متحركا فى اول المسافة الى اخرها وذلك لا وجود له خارجا وما تقبل الزيادة
والنقصان فلا نسلم وجوده اذ العدم قد يقبلهما فان العدم الازلى ازيد من
بعد العدم الى الابد مع كونهما معدومين   لان اجزاءه لا تجتمع اى لا تجتمع معا فى الوجود

لا بعدم في اول وجوده على سبيل التقدم والتجدد ولا بد له من محل ومادة اما الاول فلان كل عرض
يستدعي محلا واما الثاني فلان كل حادث مسبوق بمادة كما تقرر من قواعدهم وبذلك الماكن تعين المسافة
لان المختلفين في المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان
في المقدار المذكور ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك والمتساويان في
الزمان قد يختلفان في المتحرك ولا شيئا من ما بعدها المحرك الفاعل لان مقدار الاشياء الفاعل
يجب ان يكون قارا وهذا الدليل يدل ايضا على انه ليس مقدارا للمسافة والمتحرك فتكون محله و
مادته هيئة غير قارة للمتحرك وليس ذلك الا الحركة فتكون هي اي الحركة محله ومادته وان كونه
كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة اعلم ان
كل ذلك ممنوع لان المتكلم لا يقول بعرضية الزمان وعرضيته بل يقول هو عبارة عن مقارنة متجدد
موهوم لمتجدد معلوم لا انه الا اوهام وبعض الفلاسفة قال بانه جوهر لا عن ذلك من الاحتمالات
الداعية لعرضيته واما احتياج الحادث الى المادة فقد سبق الكلام عليه وايضا فارسطو وشيعته
لا يقولون بحدوث الزمان حتى يحتاج الى المادة فيمكن منع اخرى على الدليل ذكره المصنف من كون المستقيمة
منقطعة لجواز ان يكون حركة لا لعنصر واحد بل لعناصر ليكلا منقطع او يكون حركة جميع العالم الى جهة
الفوق الى غير النهاية كما ذهب اليه بعضهم ومن كون الزمان لا ينقطع وما ذكر من قوع لجواز ان لا
يكون بعد العدم وجود الزمان على عدمه بالزمان على … ممنوع رديه يمكن التعرض عنها
بادنى مراجعة الى ما سلف من الموضع لحاصل … المكان وقوله واحتج عليه اي على الاول
بان الزمان والنقصان المحوله ولا يقبل الحركة بمجرد اهذا جواب عن الوجه الثالث في الصحيح الدال
على ان الخلاء ليس بعدا موجودا وذلك ان يقال البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من
ذلك ان لا يتحرك الاجسام بما فيها من الابعاد المانعة عن الحركة اذ امتناع حركة البعد حال كونه
مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لكون
الابعاد الموجودة فيها مادية فعلى هذا يكون البعد مشروطا حركته بمادة لكن هم اما ان يكون من لوا
زمه او عوارضه ولعود ما قلنا من الالزام وايضا تكون عدم القبول حالا سابقا شرط

القبول

العقول وهو المادة لكن المادة عند تقدير ان يكون شرطا لصحة الحركة على البعد لا انه يمتنع ان يكون وجدانها
بعد فقدانها لامتناع حلول البعد فيها فكل ما يمتنع لذاته ان يكون بعدا لا يمنع الحركة عليه وح يمتنع ان
يكون شرطا لقبول البعد للحركة وفيه نظر وعورض بان القول بالسطح يبطل حركة
ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا في مكان والثاني باطل بالضرورة فالملازمة متكلم بيان
الملازمة ان المكان لو كان عبارة عن السطح المذكور كانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها
نحو سطح اخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا ومتوجها
نحو سطح اخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا لا يقال لا نم بطلان التالي فانه متحرك باعتبار
استناده الى السطوح ساكن باعتبار بقائه مع سمته الى الساكنات لان سكون الحجر الواقف في الماء عند
جريان الماء عليه عبارة عن بقائه مع سمته مع الساكنات واذا كان كذلك فمفارقته لسطح وتوجهه نحو
اخر لا ينافي سكونه لانا نقول بقاء السمت للجسم مع الساكنات معلل لسكونه اذ بقاء سمته
هذا الجسم الى الساكنات تابعة لانه ساكن واذا كان الامر كذلك فلا يكون السكون عبارة عن بقاء سمته الجسم
مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة عن المعلول ورد بمنع اللزوم فان المتحرك هو الذي يفارق
مكانه الى اخر على وجه يكون متولدا لمفارقته من ذاته اعني من المبدأ الحاصل فيه ومن المعنى عدم كونه
متحركا بهذا المعنى او نقول الحركة ليست مجرد مفارقة السطح بل مع توجه المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه
غير متوجه في الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر فان قيل … يلزم خلو الجسم عن الحركة
والسكون لانه ليس بساكن اذ السكون هو الحصول في مكان بعد الحصول في مكان بعينه من زمان ولا بعد والحجر
ليس كذلك قلنا لا نم امتناعه فان الجسم قد يخلو عنهما كما في آن حدوثه او في آن ابتداء الحركة
اذ لا حركة حينئذ لان الحركة زمانية ولا سكون فيه ايضا والمنع انه ليس بساكن فان السكون
ليس ما ذكرتم بل عدم الحركة عما من شانه الحركة وهو صادق هاهنا ويلزم ازدياد المكان و
نقصه اي لو كان المكان هو السطح المذكور يلزم ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما
اذا تكعبت شمعة مدورة فان المكان تزداد لان السطح المحيط بالمدور اصغر من المحيط
بالمكعب فلان الشكل المستدير اوسع الاشكال يعني لو فرضنا سطحين محيطين بجسمين

مستديرة ومكعب في السطحان متساوي المساحة كان مساحة الجسم المستدير اكثر من مساحة
الجسم المكعب ويلزم من ذلك انه اذا تساوى الجسمان يكون السطح المحيط بالمكعب اكثر مساحة
من المحيط بالمدور ويعلم من ذلك ان المتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب وبالعكس
اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان ينتقص بما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن الخالي
محال فدار المكان ونقص مع بقاء المتمكن بحاله [illegible] والمتعلم [illegible] ورد لمنع بقاء المتمكن بحاله
فان مقداره ينتقص ادنى [illegible] العرض وينقص في الطول وبالعكس فلا يكون المتمكن بحاله باقيا في
الصورتين بالضرورة   الفصل الثالث في الكيف قوله الثاني في الكيفيات الملموسات
قوله ولذلك يختلف حال الجرس المرتبس في موقاسره ولصاع الخ [illegible] اجزاء [illegible] المتكلس الخ
حيث انه على [illegible] والمراد [illegible] يختلف في السرعة والبطوء حال الجرس المرتبس في [illegible]
والصاع اذا اختلف الجرمان في الصغر والكبر لان المقاومة من [illegible] الحركة من الفاسر في الجرم الكبير اعظم
مما في الجرم الصغير وليس هناك ما يرد الى الميل الطبيعي الذي في الجرم الاعظم اعظم [illegible]
وهذا دليل [illegible] على اجتماع الميلين وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة الجسم او
حجمه ومقداره لا ميله   والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواؤها اعلم ان
الملاسة استواء وضع الاجزاء والخشونة عدم استواء وضع الاجزاء بان يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا التفسير يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسر
الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء
فانهما حينئذ يكونان من مقولة الكيف دون الوضع وهو المراد من قوله الا اذا فسرا بكيفيتين تا
بعتين للوضع   الرابع في الكيفيات المسموعات والمشهور ان السبب الاكثري القريب للصوت تموج
الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء اعني الامر الحادث عند رمي الحجر في الماء فانه يحدث في الماء
كيفية شبيهة [illegible] الماء [illegible] وسكونا بعد سكون ويعلم من ذلك
انه ليس هواء واحدا [illegible] بل ينتقل تلك الكيفية من الهواء الذي حولها
اولا الى المجاور [illegible] من ذلك الى [illegible] حتى يصل الى الهواء المتمكن في الصماخ

وهذا التموج الموجب للصوت [illegible] قرع عنيف او قلع عنيف [illegible] الاحساس العنف في القلع
عنيف [illegible] العنف والدليل على ان القرع والقلع [illegible] ان التموج الموجب
للصوت [illegible] فانه يحدث التموج [illegible] ويعدم [illegible] كالطنين [illegible] وكذلك
الكلام في التموج والصوت ولما كان [illegible] دليل [illegible] الا بعض [illegible] الظن يغلب
المراد [illegible] وكونه [illegible] انه يفيد العلم فانما يفيد لو وجد الدوران في جميع صور المدار وتبيع
في جميع صور انتفائه وهنا ليس كذلك فانه لو موج الهواء [illegible] التموج بدون الصوت في الصم
ان السبب الاكثري للصوت هو التموج ولم يقل السبب للصوت هو التموج واعلم انا انما قلنا [illegible]
لقرب سببية التموج احترازا عن القرع والقلع الموجبين للتموج فانهما ليسا سببين [illegible]
لانهما [illegible] والصوت [illegible] سببا له [illegible] القرع والقلع بالعنف لانه عند
عدم [illegible] لا يحصل الصوت [illegible] كما في [illegible] والبرء في
[illegible] التموج انه [illegible] الهواء من المكان الذي يتحرك فيه القارع والقالع الى [illegible] بقوة شديدة
ويصادمه [illegible] مصادمه [illegible] الهواء [illegible] ويتموج على الوجه المشكل به عند
القرع والقلع [illegible] الى ان يصل [illegible] الى الهواء الذي في الصماخ [illegible] القوة السامعة
وان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ اي المشهور ان الاحساس بالصوت
يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والدليل عليه من وجوه الاول ان الهواء الحامل
للصوت يميل من جانب [illegible] بسبب هبوب الريح كما يسمع صوت المؤذن على المنارة من جهة
ويكون [illegible] من جهة اخرى فلو لم يكن الاحساس بالصوت موقوفا على وصول
الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع الصوت [illegible] المقدم الثاني ان الاحساس
بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما ترى يتخلف الصوت في ضرب الفاس على الخشبة فلو لم يكن
الاحساس بالصوت موقوفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تأخر سماع الصوت عن ضرب الفاس
[illegible] والمقدم مثله   الثالث انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان ويتكلم فيها
لم يسمع الكلام غير هذا الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت

ايضا من انه لا يحصل الاضافة وللتشكيك في ذلك مقال وظاهر ضعف هذا الوجه اعني الجواب انه ان
جرد النظر الى مجرد الادلة لا يحصل اليقين بها واما من يحترس بعد العلم بها وواجهه الاشتباه
نفسه ان التشكيك ذلك بعينها وكذا الحال في معظم ادلة الطبيعيات بل في كل الالهيات
واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية قوله ومنع بانها لو قامت بالمجموع والجزء
كان الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال اي منع الاشتباه قول الحكماء والمعتزلة بان وجود الحيوة
مشروطا بالبنية المذكورة يكون قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت
بمجموع الاجزاء فان اتحدت الحيوة اي تكون صورة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض
الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال وان تعددت الحيوة اي تقوم بكل جزء حيوة على حدة كان
كان قيام الكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بالجزء الآخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية
الصالحة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو محال او نقول وان تعددت الحيوة بالمعنى المذكور
فلا يخلو اما ان يكون تعلقها بكل جزء مشروطا بتعلقها بالآخر اولا والاول يلزم الدور
والثاني الترجيح بلا مرجح اذ الاجزاء متماثلة فوقوف موقوف البعض على قيامها بالبعض الآخر
دون عكسه ترجيح بلا مرجح لا يقال الحصر ممنوع لجواز ان يقوم الحيوة بالبعض دون البعض
وايضا الترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون كل منها كالعلة ... تعلقه به
وتوقف تعلقها بغيره على تعلقها به من غير عكس لانا نقول على الاول يكون الحي ذلك الجزء
لا المجموع او ان البنية لا تكون شرطا لانها تقوم بجزء منها وهو خلاف ... قوله وفيه
نظر توجيهه ان يقال ان اردت بالمجموع كل واحد ... الحصر لجواز ان تقوم بالمجموع
من حيث هو مجموع وان اردت المجموع من حيث هو فلا نم انها اذا قامت به لزم قيام العرض
الواحد بالمحال الكثيرة ووجه بعضهم منع الدور لجواز ان يكون التوقف توقف
معية لا توقف تقدم فان قيامها بكل جزء من اجزاء البدن معلول لعلة واحدة وهو
الاعتدال النوعي فلا نم توقف احد الحيوتين على الاخرى ... قوله وتمتنع
للحلول في ما هو اصغر منها كما ان صورة الارض الخارجية تمتنع ان يحل في ما هو خردلة

مثلا والا لم يكن هي هذه الارض الخارجية وليس كذلك صورتها الذهنية فانها ليست ذات
مقادير لتمتنع ان تحل في اصغر منها كما جاز ان تكون صورتها في حس من محل الحس المشترك عند الا
حساس بها او ينقص منها عظم جبل مثلا لا على معنى انها كلية في نفسها اي بالنظر الى
ذاتها اذ الكلي الذي شأنه ذلك لا اختصاص له والصورة العقلية لها اختصاص فانها
حاصلة في نفوس جزئية بل هي صورة معينة ايضا متخصصة بعوارض تحصل لها عند الحلول في تلك النفوس
فتمتنع الاشتراك فيها فالحاصل ... بل لان المعلوم بها كلي وقيل عليه المعلوم بها لان الصورة
ان كان امرا موجودا في العقل فلا تكون كلية لما ذكر بعينه وان كان خارجا فاولى ان لا تكون
كلية وسقط به كلية ... الفرق ووجه بعضهم وقال هي كلية باعتبار العلم بها فان العلم بالصورة
الكلية العقلية موقوف على حد كل اي تجرد عن العوارض المشخصة وهو ليس بمعقول ...
الرابع اللذة والالم الخ اي اما قولهم في تفسير اللذة انها ادراك الملائم وفي تفسير الالم انها ادراك
المنافي ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا جعل اسم اللذة والالم اسما لما ذكر واصطلاحا فلا
مشاحة فيه وان ارادوا انه ان ما ذكر حد لهما ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء ملائمة ولا نعلم الحالة هي نفس الادراك الملائم
ونقول المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما
او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكر حدا واعلم
ان هذا الكلام من الامام على تقدير اعترافه بكونهما بديهيا التصور والتمييز بين كل واحد
وبين كل ما عداه ايضا لا يحتاج الى تحديد وهذا اتفاق من كلام الامام مع ما يستوجب بداهتهما
وبداهة تميزهما عن غيرهما ثم ان الشيخ ... اللذة والالم بالتفسيرين المذكورين في
الشفاء ذكر في الاول من حيث انه ملائم وفي الثاني من حيث انه مناف وهذه الحيثية ... لان
اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكه من حيث هو ملائم فان ...
مدرك للحلو ولا يلتذ به وايضا يجوز ان يكون الشيء لذيذا من وجه ... في ...
يخرج الوجه الآخر الفصل الرابع في الاعراض النسبية قوله ... الاين
قوله ولا غيره لو حركة المحرك ولعدمه اي لا يلزم من وجود المحرك ان تحصل الحركة ولا من عدمه

٢١٣

تعددها لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة والحركة الواحدة قد تصدر من محركين كما
اذا حرك محرك حجرا وقبل انقطاع الحركة حركه اخر والحركة واحدة والمحرك متعدد وتنوعها
بتنوع ما فيه وما اليه ووجهه بعضهم هكذا وقال تنوع الحركة هو كونها كثيرة بالعدد مع اتحاد
الافراد بالماهية انما يحصل بتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود فان المبدأ والمنتهى
واحد بالنوع مع ان الحركتين كذلك فكما اتحدت الحركة بالنوع اتحد المبدأ والمنتهى بالنوع فينعكس
لعكس النقيض الى المدعى فكذلك قال في قوله وما فيه وهو كثير وحط تنزيل على عدم فهم كلام
القوم كالهبوط والصعود اعلم ان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ
الصعود المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وكذلك الهبوط والصعود
وما فيه اي ولا يكون تنوع الحركة بتنوع ما هي فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كاخذ الجسم الاسود من السواد الى الصفرة
ثم الى الحمرة ثم الى السواد تارة واخرى من السواد الى الفستقية الى الخضرة ثم الى السواد مما فيه مما يختلف
بالنوع وكذلك الحركة ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان اي لا عبرة بها في تنوع الحركة اي لا يلزم من
تنوع احدها تنوع الحركة لجواز اشتراك المحركين المختلفين بالحقيقة في اثر واحد هو الحركة الصادرة عنهما
ولجواز اشتراك الموضوعين المختلفين بالنوع في عارض واحد بالنوع هو الحركة العارضة لهما ولجواز اشتراك
الزمانين المختلفين بالنوع في معروض واحد بالنوع هو الحركة المعروضة لهما فان الزمان مقدار للحركة وهو عارض
لها واختلافها الجنسي باختلاف هذه الثلث اي اختلاف الحركة الجنسي على معنى ان كل حركة يكون داخلة
تحت جنس مغاير للجنس الاخر فانما يكون باختلافها في الحركة كالنقلة التي هي حركة في الاين والاستحالة
التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغاير للاخر
بالجنس باعتبار كون كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للجنس الاخر اعني الكيف والاين والكم
وتضادها اي تضاد الحركة بتضاد ما اليه بان يكون بين بعض اجزائه والبعض الاخر تضاد كما سبق
فيه جاز اشتراك المختلفات في اثر واحد او معروض واحد واذا جاز اشتراك المحركين المتضادين في
حركة هي اثرهما واشتراك الزمانين المتضادين في حركة وكان هي معروضهما فلا يكون تضاد بين
تضاد الحركة ومثال ذلك المحرك حركة الحجر الى فوق وحركة النار طبعا فانهما واحدة بالنوع مع
تضاد المحركين ولا تضاد لهما ايضا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الحركتين

الثالث في الاضافة قوله ووجوب الانعكاس اي يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه
من حيث هو مضاف اليه فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب وانما قلنا من حيث
هو مضاف لانه اذا اضيف احدهما الى الاخر لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما
يضاف الاب الى الابن من حيث هو انسان ويقال الابن اب انسان لا ينعكس فلا يقال الانسان
انسان الاب واما اي اذا كان مطلقا او محصلا طرفاها اعلم ان الضعف مطلقا
يقابل الضعف المطلق عن تعيين هذا العدد او ذلك واذا حصل احد الطرفين تحصل الاخر
فان النصف المعين يقابله الضعف المعين فقد ظهر ان تحصيل احد المضافين يستلزم تحصيل
الاخر ولعلها اما اذا حصل موضوع احد المضافين فلا يلزم تحصيل موضوع الاخر فان
الرأسية مثلا اضافة عارضة لعضو بالقياس الى ذي الرأس فتحصيل ذلك العضو كهذا الرأس
لا يستلزم تحصيل موضوع ذي الرأس المخصوص برأسه والا لزم من العلم بالرأس المعين
العلم بذلك الشخص الذي الرأس رأسه اذ المضافان يعلمان معا وليس كذلك
الباب الرابع في الجوهر قوله واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته والجوهر
الموضوع في هذا التعريف فكان الجنس لم يثبت جنسيته لوقوع الخلاف فيها ويتقدير جنسيته فالقائل
لا يعار الموضوع فكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان
جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكون الجوهر جنسا للجواهر فيحتاج في فصل الى تمييزه عن
سائر الجواهر ويتسلسل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل من جانب العلل والفصل علة لحصة النوع من الجنس
كما هو عند المتوقف الا ان التعريف وايضا يلزم تركب ماهية الجسم من امور غير متناهية وذلك ممتنع
من تعقلها واذا لم يكن ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا وما هو الموضوع مكان الفصل فصلا
لم يكن هذا التعريف حدا وبهذا الدليل الذي ذكره على ان القائل ليس فصل علم ان الجوهر لا يكون
جنسا للجواهر بان يقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر بعضها عن بعض انما يكون
بفصول وهي ان كانت اعراضا لم يكن جزء الجواهر ولا يكون فصلا لها وان كانت جواهر دخل
الجنس فيها ويحتاج فصلا الى تمييزها عن سائر الجواهر ويتسلسل الكلام الى تلك الفصول
ويتسلسل واعلم ان الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواعه ام لا

فان ذلك ممالا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر جنس لكل ما صدق عليه تعريف الجوهر ام لا
وح يسقط ما ذكره المعاصرون على هذا الدليل وهو ان حصول الجواهر انما يستدعي حصول الفصل
لو كان الجوهر داخلا في ماهيتها ذاتيا وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون
الانواع فلا يلزم التسلسل لان الفصول لم يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا لا محالة وان صدق
عليها ذلك يكون الجوهر جنسا لها لاتحاد المقدار ذلك اعرف لا يمكن النزاع في ان الجوهر هل هو جنس
للجواهر الخمسة ام لا الا انه هل هو جنس لانواعه ام لا فسقط ما قاله الثاني الجزء انه قوله
لان كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه فيسلم الحبان بانه اريد بالواحد ما لا ينقسم اصلا
فلا نسلم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا
اخذ به وحده لا يتناهى حد لا ينقسم اصلا وان اريد به ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان
كثيرا في ذاته فلا نسلم ان المؤلف في الاجزاء المتناهية بهذا المعنى لا يكون مؤلفا مما لا يتناهى بل جاز ان
يكون كل منها مؤلفا من اجزاء غير متناهية وراء غير متناهية واذا اوجد بتمامه اجزاء بحيث
يكون متماثلا وكل منه حجم يحصل جسم متناهي الاجزاء فيلزم عليه لا يلزم حصول الجسم المتناهية فان الجسم عند ما
انما يحصل من اجزاء غير متناهية واجيب عنه بان الجزئين اذا اجتمعا فلا يخلو اما ان يكون حجمهما زائدا
على حجم الواحد اولا والثاني باطل اذ لا بد ان المتماسين يكون حيز احدهما غير حيز الاخر فيكون
حيز مجموعهما زائدا على حيز الواحد فيكون الحجم ازيد فتعين الاول وتم ما قلناه وهذا انما
يتم اذا لم يقل بتداخل الاجزاء ما دامت متناهية فاذا صارت غير متناهية صار بحيث
يحصل منها حجم وهذا لكان من ظاهر يتبوء عنها العقل وايضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة
والا لما كان الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه ضرورة ان اجزاء الحركة لا يجتمع معا في الوجود
واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة فلا ينقسم ما هي فيه اعني المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة
الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة المتصفة بما هي يتصف الحركة الى كله وقد
عرفنا ان الحركة الحاضرة غير منقسمة هف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسم فهو
جوهر فرد وهو جوهر لا ينقسم وهو المدعى فيثبت الجزء والبطلان ان الاجسام مما لا
ينقسم اصلا وهو المدعى فيقال عليه ان اريد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها

اصلا ممنوع اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة الوهمية اجتماع اجزائها في الوجود وان
اريد عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم منه الا عدم انقسام محلها بالفعل
وذلك لا يكون في حصول مطلوبه لجواز انقسامه بوجه آخر فالدليل الاول والثاني لا
يدلان الا على انتفاء القسمة بالفعل فقط وهو لا يفيد المط فيلزم الانقسام وان
كان غير ما كان فيه زوايا قوله فيلزم الانقسام اي يلزم ضرورة لان ما يداخل منه تلك
الفرج منها غير ما لا يدخل واعلم ان هذا الدليل مبني على الخلاء والا لكان لقائل ان يقول
تلك الفرج خالية لكن مشغولة بشيء وان كان غير ما اي غير الكرة مثل المثلث والمربع وبالجملة
مشكل دون زوايا قوله كان فيه زوايا اي كان فيه زوايا ضرورة انه يوجد خط كثير يحيط
به اذ ما عدا الكرة من الاشكال مما كذلك فيستلزم الزوايا وبالضرورة يكون كل زاوية
اقل من الجزء فينقسم الجزء فيفكك الرحى اعلم ان المتكلم يلزم ذلك بناء على القول
بالفاعل المختار رعاية لحركة الفلك زمان اسعد ان بنيانا واعاده الى ما كان عند سكونها وقيل
عليه انه يلزم منه ان يكون زمان سكنات المدارس البطيئة زائدا على حركاتها كزمان اجزاء
الطريقة على البطيئة ح يلزم ان لا يحس بحركاتها المعمورة فيها وهو باطل حسا واعلم
ان دليل الفريقين بمنع انقسام العقلي وموجب القسمة الوهمية اي دليل الفريقين صحيح
لا تعارض بينهما ولا تناقض بين الفريقين بالحقيقة اذ من الجائز ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا
وينقسم وهما لا يقال التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية متأدية الى القسمة الا
نفكاكية لان الاجزاء المفترضة متماثلة في طبيعتها الخ هكذا وجد بعضهم هذا الكلام وبعض
اخر منهم وجه هكذا وقال ان المص قال في تحقيق هذه المسألة انا اذا امعنا النظر و
رفضنا الهوى وجدنا دلائل الفريقين مانعة من القسمة الفعلية وموجبة للقسمة الوهمية اما
دليل المتكلم وظاهر لما مر من الوجه فانها مانعة عن القسمة الفعلية على سبيل الحكم في النقطة
والحركة الحاضرة واما انها توجب القسمة الوهمية فلان نعم معاطاه الاجزاء وهو النقطة و
غير ذلك معرضة للقسمة الوهمية واما دليل الحكيم فمانع من القسمة الفعلية والا يلزم تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل ضرورة ان الجسم لا ينتهي في القسمة ولا يقبل نوع القسمة

الفعلية فتكون الانقسامات الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم منه وجود اجزاء
غير متناهية بالفعل والحكيم لا يقول به واذا تقرب هذا فلابد لما حقق المحققون من
ان كل انقسام الوهم فهو ممكن بالفعل واذا كان كذلك فلا يلزم اتصال الجسم ولا تركبه من
اجزاء لا تتجزى لجواز ان يكون مركبا من اجزاء صغار صلبة غير قابلة للقسمة الانفكاكية لا يقال اذا
اقتضى الدليل القسمة الوهمية لزم منه قبول تلك الاجزاء للقسمة الانفكاكية اتفاقا ولا يصح ما ذكرت
الخ — لانها لو تجردت خارج الخ اي لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع اي مشار اليه لا
تنقسم الحسية بان يصح ان يقال انها هنا او هناك فيلزم هذا البرهان انما دل على عدم
تجرد الهيولى التي يصح مقارنتها للصورة ولا يتم في سائر الهيوليات فانه لو كان هيولى مخالفة
لسائر الهيوليات بالماهية ولا تقبل الصورة اصلا فالبرهان لا يشملها ويمكن الجواب عنه
بان المدعى ان هيوليات الاجسام لا يمكن تجردها عن الصورة وذلك لازم من الدليل لان الدليل انتج
ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة وينعكس بعكس النقيض الى ان المقترنة بالصورة لا تتجرد و
ح تقول هيوليات الاجسام مقترنة بالصورة والمقترنة بالصورة لا تتجرد ينتج هيوليات
الاجسام لا تتجرد عن صورها وهو المدعى — فالهيولى تفتقر الخ اي بقاؤها وتحققها الخ هذا
تفريع على ما سبق من قوله لما علم امتناع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فلكل واحد
منهما الحاجة افتقار الى الاخر والحاجة الانفكاك وليس الهيولى علة للصورة لان القابل
لا يكون فاعلا ولا الصورة علة للهيولى لانها مع الشكل المتأخر عن الهيولى بل الذي يفعل في
كيفية الافتقار كون الصورة شريك لعلة الهيولى وهي المجردة لامتناع كونها جسما او جسمانيا
لاحتياجها اليها ولما استحال انفكاكها عن الصورة احتاج المجردة في استبقائها الى
استحفاظ الصورة ان امتنع زوالها او بالنوع ان امكن لتبقى المادة موصوفة بالا
بها فيتحقق الهيولى اي بقاؤها وتحققها لان تجردها ممتنع ثم ان الصورة بها والصورة
محتاجة الى المادة في تشخصها وشكلها لان التشخص والشكل من توابع المادة
والمادة الحاصلة عن صورة لقبول بوحده يكون مبدا للاثار المختلفة المختصة
بالنوع اذ تلك الاثار المختلفة لا تستند الى الصورة الجسمية المشتركة ولوازمها
ولا الى الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا ولا الى المجرد لان نسبته الى الكل سواء

مخصصه

مخصصة بالبعض بأثر دون آخر فلا بد من جواهر مختلفة تقتضي ذلك — والغائب في امتناع
قوله الى الجهة فعلول الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول اليه لا بالتحصيل انما قيد بالوصول
اليه لا بالتحصيل لان مقصد المتحرك بالتحصيل كالمتحرك من السواد الى البياض يجب ان لا يكون
موجودا والا كان تحصيل للحاصل بخلاف ما اذا كان مقصد المتحرك الوصول الى الشيء والمقارنة
له فان ذلك المقصد يجب ان يكون موجودا — والا فالواصل الى نصفها الخ وهو فالجهة هو الى المتحرك
اذا وصل الى النصف الاول الى المتحرك وماس سطحه سطح الآخر فاما ان يمكنه الحركة بعد ذلك
اولا فان لم يمكنه الحركة فيكون هذا المماس هو الجهة لا ما بعد هذا السطح المماس وان امكنه
الحركة فلمقصده يتوجه في حركته اما عين الجهة او اليها واذا الحركة المستقيمة منحصرة فيهما وكلاهما محال هكذا
يجب ان يوجه الكلام حتى يصح قوله الا ما بعد لكن اللفظ لا يعطي هذا المعنى فيكون في عبارته تساهلا
وفسره بعضهم هكذا ان كان هو الجهة لان مقصد المتحرك بالوصول اليه لا بالتحصيل والمقدر ان ما بعد من
الجهة ايضا ان كان هو الجهة ولم يكن الكل منها وانت تعلم ان اللفظ لا يعطي ذلك — فهي جسمانية
اي اذا بطل كونها مجردة وكونها جسما تعين كونها جسمانية وكل جسمانية لا بد له من محل يعين وجوده به
وهو المعني بالمحدد وهو جسم لا محالة فهو اما جسم واحد او متعدد والثاني باطل والاول يجب ان
يكون بسيطا فيكون كريا وهو المطلوب — يتحدد القرب الخ دون البعد لان البعد عن كل منهما متفق
الوسعة فيكون البعد المتحدد بما عرض به الاوضاع ونحن انما نريد المتحدد للجهتين
الحقيقيتين اللتين لا يتبدلان بالاضافات واختلاف الاوضاع — وهو بسيط والا لصح الا
انحلال عليه لان المركب لابد فيه من بسائط مختلفة الطبائع وكل بسيط لاقتضى بسيطا باحد
جانبيه صح ان يلاقيه بالجانب الاخر لتساوي الاطراف من تمام الماهية ووجوب اشتراك الامور
المتساوية في الاحكام وصحة الملاقاة بالجانب الآخر تقتضي صحة الانحلال والانحلال لا يتصور
الا بالحركة المستقيمة بان ينتقل هذا الجزء عن هذا المكان الى مكان الغير فيلزم ما ذكرتم يقتضي
حدود جهاته فلا عطارد محدودا هكذا الخ وذلك يقتضي صحة الخرق وهو عندكم محال
الرابع في حدوثها قوله والعناصر بموادها وصورها الجسمية الى العناصر هيولاها فانها قديمة
بشخصها اذ لو كانت حادثة بشخصها لاحتاجت الى مادة لان كل حادث مسبوق بمادة

وبلزم الشيء واما الصور الجسمية فعلته نوعها لان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية وهي علة لها و
علته شخصها لان كل اتصال ينتفي بطريان الانفصال وكونه اتصالا لا ابدان واما الصور
النوعية فعلته نوعها لما سبق في الكون والفساد وهي علة لتحسيمها واما فالمع الصور الجسمية
طبيعة والصور نوعية لكونها مقولة على امتدادات مختلفة بالحقيقة واما مطلق الصور
النوعية فهي مقولة على صور العناصر والافلاك النوعية وهي طبايع مختلفة لا محالة
لاختلاف لوازمها الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة متعددة اما انها مركبة
فبالاتفاق اذ الجسم عند الحكماء مركب من الهيولى والصورة وعند المتكلمين من الجواهر
الفردة اما انها متعددة فمشاهدة ثم نقول وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو غيره فله
ممكنة وكل ممكن محتاج الى العلة التي هي غيره فهي ممكنة او نقول لا اجسام متعلقة
ولا شيء من المتعلق بواجب لما مر من التوحيد وذلك يستلزم ان الاجسام ممكنة
لا يقال لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما قديما كما اختار ان الموجب ولا يلزم دوام جميع
معلولاته قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان موجبا تاما لجميعها وذلك غير معلوم لجواز ان
يكون لبعض معلولاته جسما قديما كالافلاك ويكون تحركه شرطا لوجود الحوادث
والتغيرات جميعها ولا يلزم من دوام الحوادث دوامه لان الشرط هو الحركة غير دائمة الوجود
فلا يكون المشروط دائما ويكون لحركة شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات قال بعضهم القول
يكون كل سابق معد الوجود اللاحق غير صواب لان استعداد اللاحق انما يتم عند وجود
السابق لزم وجوده وهكذا الى زمان الحوادث الى نهاية دفعة وهو محال وان تم عند
عدمه فايضا كذلك لان عدمه حادث ايضا فهو ان يتوقف على حادث اخر فهو اما
بعده فيتسلسل او ما قبله سابق وهو اما وجوده وهو محال لما تاخر عنه لتمام الاستعداد
او عدمه وح يلزم اشتراط الشيء بنفسه او غيرهما وسيقال الله وينتشر اه فلا وجود واجب
فيه استحالة مثل هذا الشيء فانه امر لا يحتمع في الوجود وذلك لا يثبت استحالة مثله
واجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة ونوجهه اما لمنع اللزوم واما لمنع ان لو لم
يكن المخصص هو الارادة بل يوجهه للامكان توقف دور ومنعا قال مثل يعود
الكلام الى اختصاص تعلق ارادة الله تعالى بذلك الوقت فلو علل ايضا بالارادة لا جرى

لزم التسلسل والا فالترجيح بلا مرجح واجيب عنه من وجهين الاول يجوز ان يكون له ارادات متعاقبة
غير متناهية من جملتها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة
حدثت الاجسام الثاني لا نسلم لزوم التسلسل واما يلزم ان لو توقف على امر زائد على ذاتها وهو
ممنوع فانها تتعلق بالايجاد لذاتها لا لمرجح اذ المختار قد يرجح لا لمرجح والقول بانه
عن القادر وغيره فلا نقاس غيره عليه حتى يلزم امتدادات اثبات الصانع و
تعالى بترجيح العالم بلا مرجح لا يقال لو كانت الارادة مخصصة لكانت اما حادثة ويلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وقدمه ويلزم انعدامها عند حدوث العالم لكن زوال القديم محال كما تعلم
من كلامكم في حدوث الاجسام لانا نقول المتقدم هو التعلق لا المتعلق والمخصص هو
التعلق لا الارادة نفسها فان قيل يلزم من تقدم التعلق بتقدم المراد او انتفاء الا
رادة لان تحقق الارادة ولا مراد محال قلنا ثم فان للارادة الكلية التي لها تعلقات جزئية
موقتة وان اتفق بعض تعلقاتها الجزئية وبقي البعض والحاصل ان الذات الله تعالى صفة
الارادة دائمة ازلا وابدا ومن شانها لذاتها وطبيعتها ان تتعلق في ان وقت شاء
الله تعالى المراد وان لا تتعلق في وقت واحد ولا تتقدم بعد التعلق واعلم ان صحة العالم
عليها متوقعة على حدوثها كل من قال بحدوثها قال بصحة العالم عليها الا الكرامية فانهم قالوا
بحدوث الاجسام ولم يقولوا بالصحة فيها بل نسبه الله تعالى عنهم واحتج الفريق الاول بان
كل حادث فان حقيقته قابلة للوجود والعدم وما عدا القابلية من لوازم ماهيته فلا يدوم بدوامها
فيصح العدم على العالم قلنا لا يلزم من صحة العدم مطلقا صحة العدم بعد الوجود فان العام
لا يستلزم الخاص واما الفريق الثاني فحجتهم ما ذكر في الكتاب والجواب عنه قد سبق
في المبحث الرابع من الفصل الاول من الباب الخامس من الكتاب الاول في بقاء الاعراض
نعم ان ارادوا بذلك الزام الحكماء صحة فنائها بعد اثبات الحدوث صح ادلة الا ان الفصل
واما لمشية فاذكروا على انه يوجب ان يشكل واعلم ان الوجه المذكور في ازلية العالم
من قبل نفسها فانه في الذهن فلم سلمنا منها الرابع في حدوث النفس الناطقة قوله
فان استلزم ونعود الكلام اليه ويلبس اي وان استلزم مجموع الاجزاء امرا زائدا

على الاول ابعد الكلام الى ذلك الزائد بان يقال انه غير منقسم والا فاجزاؤه اما ان
يكون علما بذلك المعلوم البسيط ام لا فان كانت فتساوي الكل والجزء في تمام الماهية
والحقيقة وان لم يكن علما بذلك المعلوم فان لم يحصل من اجزائه لم يكن العلم به علما به وان
حصل زائد فهو العلم فنقول فهو البسيط والا نقول في اجزائه كما قلنا في اجزاء ما قبله
ويلزم التسلسل فهو ممتنع   ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه في
الحقيقة اي نوقض الدليل نقضا تفصيليا بالنقطة والوحدة بوجهه ان انتقال الى ان العلم
بالله اذا كان غير منقسم كان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نسلم
ذلك وانما يلزم ان لو كان حلوله حلول السريان اما اذا لم يكن كالنقطة الحالة في الخط
المنقسم في الطول والوحدة الحالة بكل موجود حتى بالكثرة ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها
فلا وايضا فالدليل معارض بمعارض تفصيلا وهو ان نقول لا نسلم استحالة مساواة الجزء
الكل في تمام الماهية فان جزء البسيط اذا شارك كلية في الاسم والحد فيتساويان في
الحقيقة ويمكن ان يوجه النقضان على المقدمتين لا على الدليل فيكون نقضا اجماليا واعلم
ان الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم النقض التفصيلي على النقض الاول   الكتاب
الثاني في الكتاب قوله الثاني في الذات على وجوده واتصافه بالوجود قوله ولا يعارض بانه لو كان
واجبا لذاته وجوده لما فتقر محتاج الى علته اي الى مصدر الكتاب من الادلة الدالة على ان
وجود الواجب زائد على ذاته فيكون عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده
ممكنا لاحتياجه الى غيره فيكون له سبب اما نفس ذاته او مباين اعني غيرها وكلا
الامرين محال ان اما الاول فلانه يستلزم تقدم ذاته على وجوده بوجوده ضرورة
ان العلة متقدمة على المعلول بالوجود وذلك يستلزم تحصيل الحاصل واما الثاني فلانه
يستلزم امكان الذات لاحتياجها في وجودها الى غيرها فلا يكون الواجب واجبا هذا
محال   الثالث في معرفة ذاته قوله والرسم لا يفيد الحقيقة اي وان كان الرسم ممكنا
بالنسبة الى ذاته تعالى فانه لا يفيد كنه الذات كما مر في موضعه فيثبت انه لا يمكن الا
حاطة بكنه ذاته تعالى فلا الذي سيطوان الرسم نظرا الى كونه رسما لا يفيد الحقيقة

ولم

ولم يقولوا انه لا شيء من الرسوم لا يفيد نظرا الى خصوصيته لذلك واذا كان كذلك جاز ان
يكون الله تعالى صفات من حيث الذات تصورت بسبل الرسم ... ذاته من غير تخلف لا بد ليتوقف هذا
من دليل   الفصل الثاني في التنزيهات قوله لا يقال الصفة المميزة لذاته يقتضي
الاختصاص به كالفصل والعلة اي لا يتم الحصر قوله لو كان علة التميز صفة فالموجب لاختصاص تلك
الصفة بالذات اما ذاته او مباين ومفارق لجواز ان يكون علة اختصاص تلك الصفة بالذات نفس
تلك الصفة لا امر مغاير لها وذاته حتى يلزم الدور او التسلسل او غير ذاته حتى يلزم امكان ذاته
كالفصل فانه لذاته يختص بهذا النوع من الجنس مع تساوي سائر الحصص في الماهية وكالعلة
فانها لذاتها تختص بمعلول معين من الحوادث لا نجوز ذلك فان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فيكون
متأخرة عن نفس العلة فلا يكون مقتضية لنفس العلة لاستحالة ان يكون المتأخر عن الشيء مقتضيا
لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان متأخرا عن العلة في الوجود لا يقتضي تعينها   فعل مفهوم
الذات امر عارض لما يصدق عليه اعلم ان هذا جواب عن الدليل الذي ذكر بناء على اشتراك
الذات بينه وبين سائر الذوات بالمعنى الذي ذكر بوجوه وهو كونه بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهو عارض لما يصدق عليه من الذوات والاشتراك في العوارض لا يستلزم التماثل في الماهية
وهو لا يقال بان ماهية الكل واحد فامتياز الواجب بما ذكره ودليلهم لا يقتضي مطلوبهم
الرابع في تمام الحوادث بذاته تعالى قوله ان بعض صفاته يوجب افعال ذاته تعالى وهو حجة قيل
في توجيهه ان تلك الصفة المتغيرة لا بد لها من سبب وهو اما الذات او غيرها والاول يجب معين
الثاني ويلزم من تغير الصفة انفعال الذات لان تغير مقتضي الذات وهو الصفة المتغيرة يستلزم
تغير الذات عما كانت عليه وانفعالها فلما لو اريد بالانفعال الانفعال لم الكلام فان مقتضى
الذات لذاتها يقدم العدم الذات لكنه متوقف على ان الذات موجب تام لتلك الصفة وهو ممنوع لجواز
ان يكون مشروطا بصفة سابقة فيقع معه في مقتضى الذات شرط اخرى كما تشير اليه المص من بعد
وهل ان اريد بالانفعال ... انه ... صفاته الحقيقية فلا نسلم استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه
وان اريد غيره فلا بد من افادة تصوير لينظر فيه   ان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال
توجيهه ان ... صفاته الحقيقية ... يصح اتصافه به ... وكل ما يصح اتصافه به فهو
صفة كمال ... فالامتناع اتصافه بنقيضه من صفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا
عنها وقتا ما لكان ناقصا وقتا ما اذ الخارج عن الكمال الممكن له ناقص والنقص عليه محال لانه

انه لو خلا عنها لكان ناقصا واما يلزم ان لو لم يحصل له الا صفة اكمل منها وهو ممنوع ولقايل
ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره قال بعض الشارحين في توجيهه لقايل ان يعترض على الاول
بمنع اللزوم اعني بالانفعال ذاته عن الغير لجواز ان يكون المقتضي لاتصاف ذاته بصفات متعاقبة الانفعال عن
ذاته ولكن كل واحد منها مشروطا بانواع الحوادث والانفعال عن الغير وبتسليمه وبتسليم انتفاء اللازم
اعني الانفعال عن ذاته ولم لا يجوز ان يكون ذاته مقتضية للصفات لكنها يكون مع شرائط الحوادث وعلى
الثاني بانه انما يلزم النقص لو لم يجز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحد منها مختصة بوقت
وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الزمان او الحال اما اذا جاز ذلك فلا يلزم النقص لان كل
ما هو يكون حاصلا له فان يكون الكمال محفوظا في ضمن الحوادث المتجددة ولما كان اتصافه بها
مشروطا بحصول ذلك الوقت لم يكن خاليا عن الكمال اللائق اذ امكان اتصافه مشروط
بحصول ذلك الوقت وعلى الثالث بان صحة الاتصاف انما يكون موقوفة على صحة وجود الصفة
اولا وانما كان سقط ما ذكرتم اما اذا لم يتوقف فظاهر لعدم لزوم حصول صحة الحوادث في الازل
واما اذا توقف فالصفة الحادثة لم يكن صحة الوجود مستلزما لامكانها انما يكون امكانها مشروطا
لما ذكر او لما ذكرتم من لزوم المح فلا يكون صحيحا وهو ما حاصله في الازل وسقوط ما ذكرتم
وامكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها هذا اشارة الى جواب سوال
مقدر هو ان يقال لما كانت الصفة الحادثة مما يصح اتصاف الذات به فيصح في الازل والا لزم
الانقلاب مثلا والجواب ان امكان اتصاف الذات بتلك الصفة لما توقف على امكانها وامكانها
مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او بوقت معين او حال معين لم يكن امكان الاتصاف قبل
امكان تلك الصفة فلا يصح اتصاف الذات به قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل

الفصل الثالث في التوحيد

احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته لانه لو زاد عليها لاحتاج الى الذات
فكان ممكنا ويلزم من امكانه امكان الذات فان الذات اذا كانت واجبة لذاتها لم يحتج الى الوجوب
فاذا امكن زواله امكن زوال مقتضاه وقد تقدم ذكره في اول الكتاب فلو شاركه فيه غيره
امتاز عنه بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية يمتازان بالتعين ويلزم تركيب الواجب من الوجوب
والتعين وانه محال فان قيل علينا لا نسلم امتيازه بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية وانما يلزم ان لو
كان الوجوب عبارة عن مجموعهما وهو ممنوع لجواز ان يكون نفس الشيء خارجا عنه لانا نقول
الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية

لما كانت

لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم ذاته وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على
السوية فيكون كل منهما مؤثرا تاما في الموثرية في جميع الممكنات فلو اوجد شيئا منها اي من
الممكنات فانه ان اوجده كل منهما فاما ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الآخر او كلاهما والاول
يستلزم الترجيح بلا مرجح فان ذلك الممكن لما استوى نسبته اليهما كان وقوعه باحدهما
دون الآخر ترجيحا بلا مرجح والثاني يستلزم اجتماع مؤثرين تامين على اثر واحد وقد مر
انه محال فيدل على امتناع الهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا
الباب الثاني في صفاته وفيه فصول الاول في انه قادر الاول قوله يتخلف عنه العالم لامتناع
وجوده ازلا لما مر ان المؤثر لو كان موجبا وما يتوقف تأثيره على شرط حادث يلزم قدم
العالم واما يلزم لو امكن وجود العالم ازلا ولم يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا ولما مر
في حدوث العالم وذلك لا ينافي صحة وجود الباري كما نعرفه وجود المؤثر فلا يعرف امكان الاثر
فلما وجوده سابقا من الموجب لم يكن ممتنعا اي وجوده ازلا ليس بمحال مطلقا
واما الجسم فوجوده ممتنعا لان الحركة سابقة الازلية واما السكون فلانه ساقه بما هو وجود ساكنا حتى
الموصل لم يكن ممتنعا ازلا سقط ما ذكرتم وفيه نظر لانه يدفع دليل الحدوث انه لا يصح و
وجوده مع التوجه الى كونها ابدا سلمناه لكن لم لا يكون من الممكن ان يعدم وهو ان ما علمنا انه
المانع وهو انما ساعده ازلا يمتنع لكنه كان في الممكن ان يعدم وهو على الزمان الذي وجد
فيه مقدارا ما ضرورة انه لم يصرف ذلك لانا وجب حصول الامكان ولو تبدد وجد لو لم يحصل الا وقد
لان العلة قائمة والمانع ومعنى الارادة مستقيمة فقد تحققت العلة التامة فيجب وجود الاثر لكن
التالي باطل فالمقدم مثله وكونه موجبا باطل ايضا الحكماء ان عنوا بكونه الخ توجيهه ان يقال
سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني قدم العالم واحتياج الحوادث الغير المتناهية الى وجود لكن
لا نم استحالة القسم الثالث وهو القول بحوادث لا الى اول والحق ان الدليل ذكرتم موقوف على
وهو احالة الحكماء اذ الزمان والمكان اما موجودان او موجودات لا تعد وما يمكن احاطة
الحكماء عن موجودين متعاقبين والوصفان بالزمان والمكان ونوقض بالزمان اي الوصف
هذا الكلام بالزمان فان اجزاء الزمان غير مجتمعة في الوجود مع امتناع اتصافها بها اذ لو صح ان يقال
زمان الحوادث التامة لزم تداخل ان الحوادث التامة للشيء ثم يعلم ان المنطبق ولما كان

بالزيادة والنقصان لا يتوقف على وجود الامور معا في الخارج والما شرط وجود الخارجي
مطلقا وهو حاصل هنا لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا اي سلمنا ان
موجد العالم قادر لكن لا يلزم منه كون الواجب قادرا مختارا لجواز ان يكون موجد العالم وسطا
مختارا اوجدنا موجد العالم على سبيل الاختيار وموجد الواجب على سبيل الايجاب
لان كل ما سوى الواجب ممكن اي الوسط المختار العالم لا يجوز القول بان كل ما سوى الواجب الواجب
ممكن لما تقدم في بيان التوحيد وكل ممكن محتاج الى الموثر وكل محتاج الى الموثر محدث الخ وليس
ذلك بمحدث الحادث اصلا هذا جواب سؤال تقديره لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث
بلا سبب اصلا لان ذلك لما امتنع لذلك وذلك يوجب انسداد باب اثبات الصانع والجواب
ان الترجيح في القادر بلا مرجح ليس كحدوث الحادث بلا سبب فان الثاني بديهي البطلان بامتناع الثاني
ولا نجزم بامتناع الاول كيف وقد بينا وقوعه فيما فيه نظر اذ جواز ترجيح الفعل على الترك بعض
الى نفي الارادة لكونه مبنيا على ان تخصيص المقدور بوقت دون وقت هو الارادة واذا جاز للقادر
التخصيص بلا مخصص جاز تخصيص الفعل بوقت دون وقت بغير الارادة وايضا تساوي الرغيفين
والطريقين من كل الوجوه ممنوع مع الامكان وان سلم فلا نم تحقق اختيار احدهما بل يتوقف [illegible] ولا اثبات
كل ويقف حتى يظهر الترجيح الرابع الترك نفي محض وعدم مستمر اي الحكم بتقسيم القادر بانه
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق لو كان الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان
الترك نفي محض الخ اما انه نفي محض فلانه لا فرق بين قولنا لم يكن موثرا وبين قولنا اثر [illegible] عدميا
اذ لا تمايز بين العدميات واما انه عدم مستمر فلان قولنا ما اوجده معناه انه بقاه على العدم
الاصلي وهو مستمر واذا ثبت ان الترك نفي محض وعدم مستمر فنقول فلا يكون مقدورا لان العدم
المستمر حاصل وتحصيل الحاصل محال وايضا لا يكون فعلا لان النفي المحض لا يكون فعلا
ونسبته الى الكل على السوية اي نسبة ذاته الى كل الممكنات على السوية اذ لولاه لكان لذاته اختصاص ببعض
المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص هو غيره والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ
الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون قادرا
على جميعها قيل لا نم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق
قدرته ببعض الممكنات دون بعض والدليل المذكور منقوض باختصاص بعض صفاته

دون صفات الممكنات سلمنا لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون امكان كل واحد منها مغايرا بالحقيقة لامكان ما منه اخرى فلا يكون
الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية واجيب بان الدوران لا يفيد القطع بالعلية الخ اي
[illegible] هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران
في المضافين فان كل واحد منهما دائر مع الاخر مع ان كل واحد منهما ليس بعلة للاخر وكذلك يتخلف العلية
في العلة وشرطها ولازمها وجودا او عدما فانا نجزم بان شيئا من ذلك ليس بعلة للمعلول مع انها
دائر معه وجودا او عدما [illegible] شرط دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم العلية
فيها والنقوض المذكورة [illegible] يقطع بعدم العلية فلا يصلح [illegible] كما هو مذهبهم الاوطا
وان مثل هذه المباحث لا يفيد الظن والا ارادة وكرهه العبد لزم وقوعه وترك الوقوع
للداعي والصارف اي وقوع الفعل للداعي من الله الى وقوعه وعند حصول الداعي من المختار يقع
الفعل فلا وقوع الفعل للصارف من العبد وهو كراهيته والمختار [illegible] الصارف عنه
صارف لا يقع لكن يمتنع الوقوع واللاوقوع معا وهذا الدليل يدل على انه لا يصح ان
يكون قادرا ان يطلقا على مقدور واحد بعينه فانه لو اراده احدهما وكرهه الاخر لزم ان
لا يقع نظرا الى الداعي وهو الارادة وان لا يقع نظرا الى الصارف ولكن المقدم ممكن فيجب
ان يكون التالي كذلك واجيب بان المذكور لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى اي
الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لا يقع للصارف ولو لم يتعلق بوقوعه ارادة اخرى اما اذا تعلقت
به ارادة اخرى فيقع اذ يكون [illegible] الوجود ارادة احد القادرين سوى تخصيص ارادة القادر
الثاني او الاستقلال احدى الارادتين بالتاثير فيلزم اجتماع موثرين مستقلين على
معلول شخصي واحد قلنا الارادة متممة للعلة المستقلة لا نفسها العالم لان ذاته
موجودة حاضرة له فيكون عالما اي مجرده عن المادة ولواحقها فيكون عالما بذاته لان العلم
عبارة عن حصول ماهية مجردة او ماهية حاصلة له فيكون عالما بها ودائم علة لما سواه لما [illegible]
من ان [illegible] سلسلة الحاجة الله والعلم بالمعلول [illegible] العلم بالعلة [illegible] لان علم ذاته علم لكونه مبدأ
لغيره لانه في نفسه العلم بذاته واذا علم كونه مبدأ لغيره علم ذلك الغير اذ العلم بالنسبة الى [illegible]

العلم بالمنتسبي مح فيكون الله تعالى عالما بجميع الممكنات لانه لما علم معلوله لزم العلم
بمعلول المعلول لما تقدم وعلى هذا اى ان يلزم العلم بجميع الموجودات والوجهان
الاخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر اما الاول فلان قولكم انه من علم ذاته علم كونه
مبدا لغيره واما الثاني فلانا لانم ان كل مجرد يمكن ان يعقل لجواز ان يكون بعض المجردات ممتنعا
من ان يعقل ولانم ان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره يعقل في المجردات فالانقص
ان يعقل شيء لكن مع يعقل ولانم ان كل ما يصح ان يعقل مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر
ما عداه حتى يلزم ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء ولانم ان صحة المقارنة ليست مشروطة
بكونها في العقل قوله لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كان مشروطة به يلزم
اشتراط الشيء بنفسه قلنا لانم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل غير مقارنته للعقل
والاول مشروط بالثاني فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه ومنها انه لا يعلم لانه ليس بمتميز والمعلوم متميز
اى عنه انه لو كان يعلم ما لا يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل متميز
عن غيره مغيره خارج عنه وكل ما هو كذلك فهو يكون غير متناه والمعلوم له متميز عن غيره
فما لا يتناهى غير معلوم له وهو المطلوب الثاني انه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان ثمة علوم موجودة
لا تتناهى لان العلم بكل واحد من تلك العلوم تعالى والعلم بالمعلوم الاخر لكن اتى استحال ذلك
على موجودات لا تتناهى مجتمعة بالاتفاق والجواب عن الاول انكم ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى
غير متميز ان كل واحد من احاده غير متميز فمم وان اردتم ان ما لا يتناهى من حيث هو ما لا يتناهى
غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون كل واحد من احاد الغير المتناهية معلوما و
واردنا بانه تعالى عالم بما لا يتناهى ذلك وعن الثاني انه لا يلزم علوم غير متناهية بل تعلقات
بعلمه تعالى غير متناهية والعلم في نفسه واحد لا تعدد فيه واستحالة ذلك لا يتم عليها دليل
الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث قوله مبحث الاقرار بها فيكون
عالما بالمسموعات الخ اى بعد الاقرار بتلك الحجج فيثبت قولنا بها اعني السمع والبصر تعالى
واذا ثبت قولنا بها وهي السمع والبصر كان الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
لان المقتضى لها بين الصفتين ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السوية كما عرفت في العلم

والعدم

في العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا فثبت
اتصافه بها بين الصفتين هو المطلوب هكذا وجهه بعضهم وبعضهم وجهه هكذا الله تعالى سميع
وبصير ويدل عليه وجهان الاول السمع دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولا صارف لها
عن ظاهرها عقلا اذ ليس في العقل ما يدل على ان يكون الحس الحاسس له تعالى مشروط بشرط يستحيل
ثبوتها في حقه تعالى واذا كانت الظواهر سالمة عن المعارض العقلي وجب ان يكن متصفا بكونه الله تعالى
سميعا بصيرا الثاني انه عالم بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها ولا معنى للسمع والبصر الا ذلك فيكون
الباري تعالى سميعا بصيرا وهذا الاخير من الوجهين ليس من مذهب الاصحاب لانهم يقولون انهما صفتان
مغايرتان للعلم فانهما ثابتان بذاته تعالى بل هو مذهب الحسن والكعبي والفلاسفة فانهم جعلوهما علما
خاصا وهو العلم المذكور وذلك يستلزم حدوثهما لكون المسموعات والمبصرات حادثة معلوم ان
لا يكون الله تعالى في الازل سميعا وبصيرا اللهم الا ان يقال كلامهم ما صفته ذات تعلق والحادث
هو التعلق لا تلك الصفة لكن فيه كلام ايضا وهو ان كون السمع والبصر علما خاصا بل انه صفة
قبله والحادث تعلقه بطريق الاتفاق اما عند ابي الحسين فلما ظاهر لان الثاني وهو قوله الحادث
تعلقه واما عند الاصحاب اعني الاشاعرة فلبطلان الاول اعني ان الوجه الاول جعل الكلام
كله من اول الفصل الى قوله واستدل دليلا واحدا وانت تعلم ان اللفظ لا يساعد عليه فان الكلام
من اوله الى قوله الاقرار بها دليل تام لا حاجة الى ضميمة يسمى اول الكلام ضما بعا والموضع الثاني
جعله دليلين وانت تعلم ان العبارة في قوله فيكون عالما لا يساعد عليه فالاولى ان يجعل الكلام
من اوله الى قوله والاقرار بها دليلا على انه سميع بصير وقوله فيكون عالما الى قوله حال حدوثها
دليلا على انه سميع بجميع المسموعات بصير بجميع المبصرات فيكون الالف واللام في المسموعات
والمبصرات للاستغراق والدليل عليه ما سبق وكونه عالما بكل المعلومات وفيه ايضا بكل
الموجودات فلعله لم يذكر قوله وهو المعنى بكونه سميعا وبصيرا لان الكلام حينئذ ليس
بعد ما سبق ويكون اشارة من المصنف الى اختياره في المذاهب في معنى السمع والبصر
وهو مذهب الحسين هذا ما خطر بالبال مع انه لا يخلو عن تعسف ومنافشة فليتامل
في الغلط لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اى بعد ذلك كل حادث في نسخة بعد قوله الاقرار بها

ولانه عالم بالمسموعات والمبصرات فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما على
هذا المتقدم كلام الموصلي الشارح دون الاول واستدل بان الحي ان لم يتصف بهما كان متصفا
الى ان استدل جمهور الاشاعرة على هذا المطلب بانه حي لما تقدم وكل حي يصح اتصافه بهما
فكل ما يصح اتصافه به وجب اتصافه به والا لكان متصفا بضده وضدهما العمى والصمم
وهما صفتا نقص فلو لم يتصف الله تعالى بالسمع والبصر كان ناقصا والنقص عليه تعالى محال وهذا
الدليل ضعيف لان هذا الدليل موقوف على مقدمتين احدهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما
وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما ويقول لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه
بهما فان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما ولا نسلم ان عدم اتصاف
الحي بما يصح اتصافه به يوجب النقص فان الحجر الشفاف لا يتصف بالسواد ولا نقص
مع انه صحيح الاتصاف به لكونه جسما وايضا لو كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم
والذوق واللمس ايضا نقصا وليس كذلك واجيب بان مخالفته لحقيقته بالحقيقة فلا
يلزم الاشتراك في الاحكام   واجيب عنه بانهما صفتان تقتضيان الادراك اي
لحسا وقوعهما ويستلزم قدم المسموع والمبصر وانما يلزم ان لو كانا ادراكين بالفعل و
ليس كذلك بل هما صفتان تقتضيان ادراك المسموع والمبصر عند وجودهما اي تقتضيان التعلق
عند وجودهما وذلك التعلق هو الادراك الحادث المتعلق بحدوث المسموع والمبصر فقيل
فيلزم نقصه قبل حدوث الادراك المذكور الذي سميتموه بالتعلق قلنا التعلق في الصفات
بالقوة لا في الذات فان صفات الذات كلها بالفعل لا بالقوة فلا نقص فان قيل
التعلقات عندكم بالصفات القائمة بالذات فيكون امرا خارجا عن الذات قائما به ولا معنى للصفة
الا ذلك فيعرض صفاته بالقوة فيلزم النقص قلنا التعلق امر اعتباري
لا تحقق في الخارج فليس هناك صفة حقيقية حتى يلزم ما قلتم   او بغيره خلافا للمعتزلة
اي وكلامه ليس بحروف ولا صوت يقوم بغيره خلافا للمعتزلة فان مذهبهم ان معنى
كونه متكلما انه يوجد الحروف والاصوات في جسم مخصوص قالوا وابطال هذا المذهب
انه يستلزم قيام صفة الشيء بغيره وهو باطل وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم

كونه

كونه موجدا للكلام وكونه موجدا غير قائم بغيره حتى يلزم المحذور المذكور نعم النزاع معهم
في انه هل يسمى الموجد للكلام في جسم متكلما ام لا وهو بحث لغوي   وكلامه ليس بحروف
ولا صوت يقوم بذاته لان الحروف والاصوات حادثة وقد تقدم عدم جواز قيام الحوا
دث به واما قلنا ان الحروف والاصوات حادثة لامتناع ان يكون الله تعالى متكلما بالحروف
في الازل معه ولو وقع والا لم يكن هذا القرآن المسموع لان المسموع الان الحروف والمعا
فيه   المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة اي المختلفة باختلاف الامم المتغيرة
باعتبار وذلك يدل على ان كلامه غير العبارات والالفاظ لان العبارات مختلفة باختلاف
الالفاظ المختلفة والمعنى الذي يجده الانسان من نفسه عند الطلب والاستفهام غير معنا
مثل يلفظ بالالفاظ الدالة على ذلك المعنى وتدل انه تغيرها ولا يستبعد ذلك فان
الكلام انما يطلق على الالفاظ لما على المعاني وقد يطلق ايضا لغة على المعنى كما قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا   والقدرة تتعلق بامكان الشيء
والتكوين لوجوده هذا دليل للحنفية على مطلوبهم وهو ان القدرة تتعلق بامكان
المقدور ضرورة ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع والتكوين يتعلق بوجود المقدور
والا يوقته وتغاير المتعلقين يدل على تغاير المتعلقين فالقدرة غير التكوين
فلما لا امكان بالذات لم يوجه اما لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور ... لان
امكان الممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان على عدم القدرة
المتنوعة فلما ... وذكر ان التكوين هو التعلق الحالي يعني تعلق القدرة
بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين انما يكون حال الايجاد
الموجود والموجود يترتب عليه فيكون اثر القدرة للمقتضي فاذا كان التكوين عبارة عن
التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة ثبوتية ووجه بعضهم هذا الامر ان يكون ما لا يدل على
ثبوت صفة زائدة على القدرة لجواز ان يكون ذلك لتعدد التعلقات دون المتعلق
والاول انسب بلفظ الكتاب   السادس في انه سبحانه يجوز ان يرى في الاخرة

ينبغي ص

قوله الثالث انه علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن وانما قال من حيث هو اي استقرار
الجبل من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه علق الرؤية على شرط مح وهو استقراره
حال حركته وذلك مح والمعلق على المح مح فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو
من حيث هو ممكن فان قيل لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار من حيث هو لا الاستقرار المقيد
بذلك الزمان لوجب حصول الرؤية لحصول الاستقرار لكن حصول الرؤية باطل اتفاقا قلنا المعلق
على نفس الاستقرار هو الرؤية في المستقبل فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اتفاقا
اذ الكلام فيه الرابع قوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الآية يدل على ان الله تعالى
توعد الكفار بانهم يوم القيمة محجوبون عن الله تع وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنين محجوبين
عنه تع والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فائدة واذا لم يكونوا عنه
محجوبين فيرونه مثل ما يلزم من رفع الحجاب الرؤية الا لو كان جائز ... الرؤية وذلك
ممنوع والطول ليس بعرض اعلم ان الطول اما ان يكون عرضا قائما بالجسم او يكون جوهرا
فرده مبالغة في سمت مخصوص والاول ظ لما ذكر في الكتاب فبقي الثاني وكذلك يقول
في العرض والعمق فيكون الطول والعرض والعمق اجزاء فرده مبالغة في سمت الطول كما وذلك
هو الجسم فالجسم مركب والعرض الصادق ... منهما مشتركان في صحة الرؤية فلا بد وان لا
اختصاص لصحة الرؤية دون المعدوم وذلك المصحح يكون مشتركا بينهما وهو الوجود
لما ذكر فالوجود باقي لله تع فلها علة صحة الرؤية بالله فيه صحة الرؤية بالله وهو المط
واعترض عليه بان القائل عرض والصحة عدمية فلا تحتاج الى سبب ولئن سلم ان المرئي
هو الطول بل بالتف الاجزاء بعضها مع بعض وهو عرض فيكون المرئي انما هو العرض لا الجوهر
حتى يكون صحة الرؤية مشتركة بينهما سلمنا انهما مرئيان لكن لا نسلم ان صحة الرؤية معللة بعلة
فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى سبب
وان سلم احتياج الصحة المذكورة الى سبب مصحح لكن لا نسلم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا
بين الجوهر والعرض المختلفان قد يشتركان في اثر واحد بالنوع ولا نسلم كون ذلك
المشترك وجودا بل جاز ان لا يكون الحدوث مصححا فان صحة الرؤية لما كانت عدمية جاز

تعليلها

تعليلها بالعدمي اذ تعليل العدمي جائز كما يقال عدم العلة علة العدم وان سلم ان المصحح ليس
الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤيته لاجل فوات شرط او وجود مانع وذلك
ان الحكم كما يعتبر في تحقق حصول المقتضي كذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل
ماهيته الله تع مانع عن هذا الحكم او ان شرطه كانطباع صورة المرئي في عيننا واتصال الشعاع الخارج
من العين او لوجود مانع بان يكون ذاته عز قابلة للرؤية لخصوصية ليس في ذلك كالطعوم فانها
مصححة للمس والمسموع ان ذاته غير قابلة لها وبان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار
وذلك لا ينافي ادراك البعض لان الآية تدل على عدم الرؤية بل على عدم الادراك وهو الرؤية
على سبيل الاحاطة بجميع جوانبه وذلك مح على الله تع ولا يلزم من نفيه نفي الرؤية اذ لا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم والاصحاب معنى الآية سلب العموم وهو لا تدركه جميع الابصار لا نقض
تدركه الابصار المفيد للعموم لكون الجمع المحلى بالالف واللام نقيض علما بين موضعه و
نقيضه يكون سلب العموم وهو السالبة الجزئية والا يلزم منه كون السالبة الجزئية لانه لا فارق
بين الجزئين قوله لا فارق قلنا نعم فان الكفار عندنا لا يرون الله تع وقيل على الاول لا نم ان
ادراك البصر عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة فانهم يقولون ادركت الشمس ولا يرون
رؤسها من جميع الجوانب وعلى الثاني ان الآية في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا فيلزم ان
يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وهو ... عن الثاني
بان المدح هو نفي الادراك البصري الذي من شرطه الانسان او خروج شعاع ولا نزاع في
نفي ذلك انما الكلام الى حصول بعد حصول الصدق بين الشيئين من غير اتصال مما ممتنع انه نقص
اذ النزاع ما وقع الا فيه وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية اي وكذلك رتب الذم
والوعيد على طلب الرؤية في قوله تع حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اذ معناه وقال الكفار وهم
الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة لتخبرنا بان محمدا نبي او نرى ربنا فيخبرنا
بذلك وما ... فصدقه ثم اقسم الله تع وقال لقد استكبروا في انفسهم وعتوا اذ تكبروا
عتوا كبيرا اي طغوا بذلك طغيانا وعتوا عظيما فعلم ان طلب الرؤية مستلزم للعقاب

الذم

وح لا لجواز ان يرى في الغد والا لوجب ان يعاقبوا بها وهو باطل لاتفاق العاقل على الوجه بعوله
ان الرؤية من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببا للعقاب ومنع توضيح اي منع
قول المعتزلي لحصول الاول ان ترك الفعل ان امتنع من العبد حال حصول الفعل فيكون العبد
مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك
عليه بل يمكن منه احتاج وقوع ذلك الفعل منه الى مرجح لكونه ممكنا منهما معا فلو لم يكن هناك
مرجح للفعل لزم الترجيح بلا مرجح واذا حصل ذلك المرجح وجب الفعل معه والا امكن ان يوجد
وان لا يوجد فاما ان يتوقف تخصيص على مرجح آخر اولا فان كان الاول لم يكن المرجح المفروض
تاما مرجحا تاما هف وان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح فثبت انه لو امكن الترك لاحتاج
وقوع ذلك الفعل الى مرجح موجب فنقول حينئذ لا يكون ذلك من العبد والا لاحتاج الى مرجح
آخر ويعود التقسيم الثلاثي وتبين انه لم يكن ذلك المرجح الموجب من العبد يلزم الجبر
لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلا يكون العبد مستقلا بالاختيار
قيل ان المعتزلة يقولون معنى الاختيار استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وصح
بواحدة العبد وما قصده اي مراده لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح بلا مرجح اي لو كان العبد مختارا
في افعاله وما قصده مراد العبد ومراد الله كما اذا اراد العبد ايجاد حركة واراد الله تعالى اعدامها
فان وقعا معا لزم اجتماع النقيضين وان لم يقعا معا لزم ارتفاعهما وان وقع احدهما
دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد بمعنى انه
قادر على مقدور العبد وغيره ولكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين سواء مساوية لقدرة
العبد لاستقلال كل منهما بالتاثير في هذا المقدور فوقوع مراد احدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح والتفاوت بين القدرتين في الامور الخارجية لا مدخل له فيما نحن فيه لانا نقول لا نم تساوي
القدرتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتان بالقوة والضعف فالضعيف
وان قدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل
فلو قدر على منع القوي وجاز فيما نحن فيه عدم تلك الحركة ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
واجيب بانه مشترك اذ المأمور عند استواء الدواعي ومن جهة داعية

مع

ومنع وعند رجحانه احب اي صح التكليف مشترك الالزام لوجهين الاول الفعل المأمور
عند استواء دواعي الفعل ودواعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند
رجحان داعي الفعل واجب الحصول فان الفعل المأمور به لا يخرج عن وجوب او عن امتناعه
فلا يكون العبد موصوفا بالاختيار وقدرته اذ لا اختيار بالنسبة الى الواجب والممتنع فصح
التكليف بما لا يكون مقدورا الثاني فعل العبد لا يخرج عن الوجوب والامتناع لكنه ان
علم الله وقوعه وجب وقوعه وان علم لا وقوعه امتنع والا لزم الجهل على الله تعالى فصح
التكليف بالمحال فعلم ان الالزام المذكور مشترك سواء علما بالجبر او علما بالقدرة ومع هذا يمكن
ان يجاب عنه بان يقال لا نم صح تكليف الجمادات وطلب مجرياتها وانما يلزم ان لو كانت افعاله
معللة بغرض وليس كذلك فان الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وللقائل ان يقول على
الاول وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار اذ تساوي الفعل والترك بالنظر الى
القدرة فقط وعلى الثاني ان العلم تابع للمعلوم فلو كان موجبا له لزم الدور وايضا ذلك
يوجب ان لا يكون الرب مختارا وقال الاشعري افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد
على معنى ان العبد اذا صمم العزم فالله يخلق الفعل فيه اعلم ان الاشاعرة لهم في الكسب
طريقان الاول طريق الاستاذ وهو ان القدرة الحادثة لا تؤثر اصلا بل الافعال واقعة
بقدرة الله وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم واختار الطاعة خلق الله تعالى
الطاعة فيه عقيب عزمه واذا اختار المعصية خلق فيه المعصية عقيب عزمه وبهذا اندفع
ما ذكره المعتزلة من المعقول والمنقول اذ الحكمة لهذا المعنى كافية في توجه التكليف واضافة
الافعال اليه وهو مستلزم للجمع بين المعرفة والبرهان الثاني طريق القاضي وهو ان القدرة
وان لم تؤثر في اصل الفعل الا انها تؤثر في وصف حاله زائدة وهي الطاعة والمعصية للفعل
وهذا القدر هو المقتضي لحسن التكليف واضافة الفعل الى العبد فيسقط ما ذكر وقع
على الاول الكسب عبارة عن الفعل الواقع بقدرة الله تعالى المقارن لقدرة العبد
ومتعلق بها وعلى الثاني عبارة عن تلك الحالة الزائدة بقدرة العبد هذا هو الحق
في هذه المسألة واستشكله الامام وقال العبد ان اشتغل بادخال شيء في الوجود

بطل ما قلتم ان القدرة فى الحادث لا يؤثر وان لم يستعمل فيها لا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى
وعلى التقديرين بطل الجبر وايضا الدليل الدال على امتناع وقوع الفعل بقدرة العبد بعينه
دال على امتناع وقوع العزم او الصفة الزائدة بقدرته ايضا ويمكن الجواب عن الاول بانا لا نم
بطلان ما قلنا واما بطلان الثانى لو لم يكن المراد من قولنا لا تاثير بها فى ذات الفعل الصادر منه
عقيب العزم وذات الفعل المتصف بتلك الصفة اما اذا كان المراد ذلك فلا بطلان واما الثانى
فضعيف بناء على تسليم البرهان المذكور   الثالثة انه تعالى مريد لكل الكائنات من الخير والشر قوله
واحتج بان الامر قد ينفك عن الارادة هذا جواب عن الاول من الوجوه الاربعة وتقريره لا نم
انه لو كان الكفر مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكنه
منفك فى المجرب مثلا اذا اظن يريد ان عبده لا يأتمر وهو يمكن من ذلك يريد ان يجربه حتى
ينظر هل ياتى بذلك ام لا فيقول له اشتغل بالخدمة فانه يامر العبد باتيانه ولا يريد وايضا لو جاز
انفكاك الامر عن الارادة لجاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا به مسلم وانما يلزم
جواز الارادة دون الامر لو جاز انفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان جواز
الامر بدون الارادة لا يقتضى جواز الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من جواز اللازم بدون
الملزوم جواز الملزوم بدون اللازم   والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى عليه
هذا جواب عن ثانى الوجوه الاربعة وتقريره لا نم انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به قوله
لوجب الرضا بقضائه تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك
بل مقتضى قضائه وهو المقضى فلا نسلم ما ذكرتم وايضا رضا العبد بالكفر كفر لا رضا المعبود
والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة هذا جواب عن ثالث الوجوه وتقريره لا نم
ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
قلنا لا نم بل هو موافقة الامر والامر غير الارادة بل ينفك عنه كما عرفت فى الجواب الاول
وح لا يكون الكافر مطيعا فان ما اتى به من الكفر غير مامور به   والرضا من الله تعالى
ارادة الثواب او ترك الاعتراض هذا جواب عن رابع الوجوه لا نم ان الرضا هو الارادة مطلقا
حتى يتم كلامكم بل معناه ارادة الثواب من الله تعالى فى حقنا او ترك الاعتراض معنى قوله

ولا يرضى لعباده الكفر انه تعالى لا يريد الثواب للعباد بالكفر ولا يترك الاعتراض للعباد
بالكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وقيل الكفر منصوب لمفعوليه يرضى وهو غلط
وايضا لو كان المراد هنا ترك الاعتراض لكان من الواجب ان يقول على عباده او يصله الاعتراض
بعلى دون اللام   الخامسة ان افعاله لا تعلل قوله الاول لو فعل لغرض لكان ناقصا
بيان الملازمة ان كل فاعل يفعل لغرض سواء كان جلب مصلحة او دفع مفسدة فلا بد وان
يكون حصول ذلك الغرض اولى به من لا حصوله اذ لو تساويا بالنسبة اليه لم يحصل الداعى الى الفعل
فامتنع منه الفعل واذا كان الغرض اولى به استكمل بذلك الفعل لحصول مصلحة العبد بوجهه
لا نم ان كل من يفعل لغرض كان اولى بالنسبة اليه وانما يلزم ان لو كان ذلك الغرض راجعا الى ذاته
اما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فيجوز ان يكون غرضه تحصيل
مصلحة العباد ولا يلزم النقصان الذاتى ولا الاستكمال بالغير   ان استويا بالنسبة
اليه لم يصلح ان يكون داعيا الى الفعل اذ الغرض الداعى لا بد وان يترجح لا يقال لا يلزم انتفاء
الرجحان على تقدير التساوى لجواز ثبوت الرجحان فى نفس الامر وتساوى الطرفين بالنسبة الى الفاعل
لانا نقول الرجحان فى نفس الامر لا يكفى فى كونه غرضا باعثا على الفعل فان الفعل عند تساوى
داعى الفعل ممتنع الوقوع سواء كان فى نفس الامر راجحا او لم يكن   الثانى تحصيل الاغراض
اسنادها معلول لله تعالى فجعلها غايات بشرط ان لا يكون حاصلة فى عدم استتباع الغرض اياها
وذلك ينفى كونها غايات اذ الغاية تكون غاية للغرض الوجود والعبث ينافى الغرض فعلى تقدير
كونه غرضا لا يكون غرضا صحيحا او يقول بوجهه ولقائل ان يمنع وجود تلك الاغراض عند ابتداء
جعلها غايات للافعال الوجود داعية بواسطتها ينافى الغرض فلا يكون افعاله معللة بالغرض اذ
من جملة افعاله جعل تلك الاغراض غايات للافعال وهو عبث واذا كان بعض افعاله غير معلل
بالغرض لا يكون شىء من افعاله معللا بالغرض اذ لا فرق بين الجميع لا يقال جاز ان
لا يحصل تلك الغرض الا بتلك الواسطة لانا نقول فيكون لغيره لا مدخل فى تحصيل الاشياء
وقد تبين ان المؤثر التام للجميع هو الله تعالى واعلم ان استناد الجميع اليه يدل على انه لا غرض
له اذ الغرض ما يؤثر فى مؤثرية الفاعل ولا مؤثر سواه   وان وجد وجه عاد الكلام

في اختصاصه به اي ان وجد العرض في وقت وجود الحادث فطلبا محل له يكون ذلك العرض
مختصا بذلك العرض فمعقود الكلام في اختصاص العرض بهذا الوقت بان يقول العرض من
حدوث هذا العرض في هذا الوقت اما ان يوجد مثل هذا الوقت او معه والاول الحدوث
المحذور المذكور والثاني يوجب نقل الكلام بعينه اليه فاما ان يستند كل عرض الى عرض لا
الى اول ويلزم التسلسل او ينتهي الى عرض لا اختصاص له بوقته فيلزم ترجيح بلا علة
عن الغرض وهو المطلوب   الثالث في ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم وتحدى به لانه طلب المعارضة
من الفصحاء اذ قيل وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وحكم بذلك
على التحدي بسورة وذلك مع النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا عن ذلك لانهم لو قدروا
عليها لعارضوا لتوفر دواعيهم عليها ولم يعرفوا الى المحاربة واراقة دمائهم وانفسهم مع
قدرتهم على الاسهل والاصلوحية ضوا لفعل بل كان اشتهار المعارضة اولى من اشتهار
القران لتوفر الدواعي على نقلها فالقران معجز متواتر وهو المطلوب   والخبر عن المغيبات
هذا اشارة الى معجزاته العقلية وهي اخبار عن المغيبات وعن ... والاول اما اخبار عن
المغيبات المستقبلة او الماضية والاول بعضه ورد في القران وبعضه في الاخبار وسيجيء الكلام
على البعض المذكور   ستدعون الى انه اوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوله اولي باس شديد
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعا عمر الى
قتالهم وعند بعضهم اصحاب صفين يعني اصحاب معاوية وقد دعا علي الى قتالهم
وح يكون معنى قوله او يسلمون اي ينقادون   وقوله وعد الله الذين امنوا منكم الاية
تمامه وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب
والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذا
هلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر والمراد منه
الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين
في صدر الاسلام   فالله يعصمه قوله ستعصم عند الاستغناء عنه لما نزل في العقول

ان ما لا يكون في محل الحاجة فالاتفاق به قبيح لانه اولم على ما لحصل الضرر من حاجة اصلا
اذ ان في العقل منه وجه عن الله لان العقل على النقل يرجحونها كما في الارشاد و
الهداية فلا حاجة الى النبي عليه   ومنها ان من حسن ما يوقف العقل في حسنه
وقبحه كحسن الـ... اي الطاعات فان العقل لا يستقل بدرك حسنه اذ من حيث انه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما يودي تركها الى العقاب حسن اذ احسنه
السمع علم انها حسنة واما التفصيل ما حسنه اجمالا فكان بيان ماهية الطاعة وكميتها
وكيفيتها على التفصيل ليسقط عذر المكلف عن كل الوجوه كما قال الله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف بحجة وهي انه ان كان اصل
الطاعة واجبا في العقل لكنه ... او كلفنا بالعمل فيجب ان يبينها لانها ماهي وكيف
هي وكم هي وقد فصلها النبي عليه السلام وبينها اذ قطع الحجة   وتعليم الصناعات الخفية
كالغزل والنساجة والنقاشة كما علم داود عليه قومه صنعة اللبوس الدروع النافعة في
الحروب قال الله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم ونوح علم صنعة الفلك
النافعة في اسفار البحار قال الله تعالى واصنع الفلك باعيننا ومن المعلوم ان تعرف هذه
الصناعات واستعمالها على استخراجها بالتجربة والانقاذ في زمن عظيم فوضى لبعثة الرسل
لتعليمها   في عصمة الانبياء عليهم السلام قوله لكان انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب اتباعهم
فيه لقوله ان اتبعوني يحببكم الله اي باتباع الرسول اذ الضمير يرجع الى الله والامر للوجوب
واذا كان كذلك يلزم ان يكون مامورين بالكفر والكبيرة وانه باطل اجماعا فبطل هذا الا انه
الاعلى عدم جواز الكفر منهم في حال النبوة وعدم جواز الكبيرة سهوا اذ الامر بالاتباع
لا يدل الا على الاتيان بالمامور به على الوجه الذي صدر من المتبوع وذلك يقتضي ان
يجوز علينا الكفر حال النبوة والذنب سهوا وكلاهما جائز علينا اتفاقا وقيل
هو مفوض بتبع المقلد للمجتهد   ولكانوا معذبين باشد العذاب لان من كان
اكمل كان صدور الفاحشة والنقيصة منه افحش بشهادة صريح العقل وذلك مستلزم
استحقاق الذم اشد ولو كان كذلك لزم ان لا اول فالاول وعد الله تعالى نساء النبي عليه بقوله من يات

زدنت من الاشياء والجواب عن الاول ان حكم الله جبلي وذلك لان الرغبة في النساء كونه في جبلة الرجال وتلك محموده اذ عدمها في الرجال نقص بل عنة ولم يكن حكم اختيار يا حتى يكون مؤ ... فان طبعه لحبلتها اقتضى الهم بالزنا ممنوعها عن الزنا وذلك مثل الهم
في قوله لولا ان راى برهان ربه وعن الثاني ان ذلك كان لمواطاة اخيه فانه اعلمه بذلك ليجعله وسيلة لحفظ عنده فلم يكن الغرض التهمة بالسرقة ولذا اسارهم لم يكن بامره بل باخذه
واحد من القوم بذلك من غير امره ولو سلم انه كان بامره فلعل المراد انهم سرقوا يوسف من الله
واما قصة داود فلم يثبت على ما ذكروا لانه يحمل غيره والقصة ان داود طمع
في زوجة اخيه اوريا السيد ... لما علم من حسنها فارسل الله اليه ملكين في صورة رجلين
اختصما اليه الخصومة التي ذكرها الله تعالى في قوله هل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وذلك
كناية مجازية لكثرة على الانبياء فقال داود ... والجواب ان تلك القصة لم تثبت
صحتها على الوجه المشهور لان داود علم الماطع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه موت اخيه
فهذا القدر عوتب عليه لانه دليل على انه لم يهتم بموت اخيه ولان ما فعلوا لم يكن في القران يحتمل
ان يكون المراد منه غير هذه القصة اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الاية وهي قوله وهل اتاك
نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود الاية ان جماعة تسوروا قصره فلما اتاهم
داود علم حالهم انهم ... دون المكلوس من غير اذنهم ... وهو
المراد من قوله ففزع منهم فلما رأوه ... حاقوا من قولهم ... خصومة لا اصل لها
زعما منهم انهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه وهو المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض ... ولقد منهم على ... كما اخبر عن دعواهم ان هذا اخي له تسع
وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة الا ... داود ... بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل
الاية على هذه القصة اولى لان الملائكة ما ... بعضهم على بعض ... ذلك كذبا وحمل
النعجة على النساء مجاز والاصل عدم صدور الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز واما
هنا فلم يلزم الا الحاق الكذب باولئك اللصوص وهو جائز فان قلت قوله تعالى

منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب يوم القيمة الثاني قوله تعالى وطعوا الا ... اد
فان حد الحر ضعف حد العبد وليس ضعف العذاب والحد الا لزيادة قبح الذنب على غيره وزيادة كمال الاحرار على العبيد واذا كان كذلك فيكون صدور الذنب منهم
افحش من صدوره عن عصاة الامة فكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب
الاجل فوق جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا فعلم انه يلزم من ذلك القول بعدم
الكفر عنهم دون غيره والذنب عمدا وليس كذلك ... واما قوله تعالى عفا الله عنك
وقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ونحوهما فمحمول على الاول هذا اشار
اليه معارضا له لا بل المقصود على جواز الكفر والذنب على الانبيا فمن تلك المعارضات
قوله خطابا للنبي عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو يدل على تقدم الذنب وقوله
خطابا له ايضا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ونحو ذلك كقوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك الذي ... يدل على تقدم الذنب منه اذ الغفران لا بد له من مغفور والجواب ان الذنب
في الايات محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وترك الاولى
ليس بذنب لان الاولى وما يقابله ... كان في اباحة الفعل والعقاب ... للحصر
الحرص على فعل الاولى انما حملناه على ترك الاولى جمعا بين الدليلين واما واقعة ادم
عليه السلام فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له امة فان ادم عليه السلام كان نبيا بالاتفاق مع صدور
المعصية عنه لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى فعلم جواز صدور المعصية والغواية من الانبياء
وذلك ... والجواب لم لا يجوز ان تلك الواقعة قبل نبوته ويدل على انها كانت قبلها امران
الاول انه لو كان حال الواقعة نبيا كان له امة لكن الاتفاق حاصل على انه لم يكن له
امة الثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه الاية يدل على ان الاجتباء وهو النبوة ... خلعة النبوة
كانت متأخرة عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي واذا كان ذلك قبل نبوته فلا محذور
واما قصة يوسف عليه السلام ... فعلى ... في رحل اخيه كان لمواطاته اي ان يوسف
هم بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب فجاز صدور الذنب عن الانبياء
وانه جعل سقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك حرام فعلم جواز صدور الحرام الذي

بعد هذا وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه مناف لما ذكرتم قلنا ذلك لا يقتضي
الاستغفار فلعل المراد اخبرناه انه مع كمال سلطنته حمل نقمة منهم او يعفو عنهم و
الاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا يكون منافيا لما ذكر
فان قيل قوله فغفرنا له ذلك ينافي ما ذكرتم اذ لو كان كذا لاستغفر لهم لوجب ان يقول
فغفرنا لهم قلنا فلعله يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي لاجله او لشفاعته تجوزا وحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه   الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة قوله احتج
الاكثرون بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
اعلم ان سياق هذه الاية يقتضي افضلية الملائكة كما استحسان قولهم لا يستنكف هذا العالم
من خدمة الوزير ولا السلطان واستقباح عكسه والجواب انا لا نسلم ان هذا السياق يدل على
افضليتهم بل غايته ان ما جعل النصارى علة للاستنكاف والالهية وهو حصول المسيح من
غير اب حاصل للملائكة اكثر لانهم حصلوا من غير اب وام فكانه قيل هم اولى بان يستنكفوا ان
كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون فبطل استدلال النصارى
على دعواهم الالهية بحصوله من غير اب اذ الملك يحصل بلا اب ولا ام وليس باله لانه لا يستنكف عن
العبودية وايضا كما ان النصارى قالوا بانه ابن الله فالمشركون قالوا بانهم بنات الرحمان
فيتوجه الكل بمضمون الاية وقيل وان سلمنا ان ذلك يقتضي الافضلية فانما يقتضي افضلية
الملك على عيسى لا على محمد عليه وان الافضل من الفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل ملك
ولا يلزم كون الملك افضل من النبي مطلقا وذلك ما قصد من هكذا والصحيح ان يكون افضل
من محمد ايضا اذ لا قائل بالفصل   الخامس الملك معلم النبي علم والرسول الخ لقوله تعالى
في شان محمد علمه شديد القوى اي جبريل والمعلم افضل من المتعلم وذلك غلط واستدل
بعضهم عليه بانه لا يشك الحصر بل عليه اعلم من محمد علم لا بها وان اشتركا في معرفة ذات
الله وصفاته لكنه اعلم بعجائب العرش واللوح وبالجملة بعجائب السموات والارض واصناف
الملائكة وانواع الحيوانات في الارض لانه اطول عمرا واكثر فيها حظا واعلم بالعلوم
النقلية لان الانبياء كلهم عرفوا ذلك بواسطة جبريل فهو عالم بالشرائع الماضية والحاضرة
وكذا لغة الملائكة وسائر العجم فهو علم ما كان عالما بشيء منها ومن كان اعلم فهو افضل وهذا

بعينه

بعينه انه لا يكون افضل من جميع الانبياء وهو افضل منه والافضل من الافضل افضل والجواب
ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم الافضلية مطلقا ولا نسلم اختصاص
جبرئيل عليه السلام بالعلوم التي ذكرتموها وطول عمره لا يقتضي ذلك لجواز افاضة الله كل ذلك على نفس
محمد دفعة لا في زمان لقوة استعداد نفسه لا يقال لنفي ذلك من دليل الرسول رسول جبرئيل
لانه رسول الله الى النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين والرسول افضل من المرسل اليه بالقياس
على النبي بالنسبة الى امته وارسال السلطان واحدا الى بلد ليكون حاكما على اهلها متوليا
لامورهم فانه افضل منهم والجواب الفرق فان السلطان لو ارسل غلامه الى الوزير لا يكون
افضل من الوزير وقيل يدفع الفرق بان يقال الرسول لكل الانبياء فيكون افضل بالقياس
الى من ارسله السلطان الى جم غفير وجمع كثير فانه يكون افضل منهم ولا ينقض اورد نوح عليه
السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل الخ قيل ان مبراتها عن الرذائل الطبيعية
والعلمية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما هو مذهب الحكماء
وهو غير موجود كما هو مذهب المتكلمين كما في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انه افضل
من الانبياء ام لا واما مواظبتهم على الافعال التي يفعلها لا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة
الثواب كما عرفت والا لزم كون الشياطين افضل من الانبياء واما ارتباط العالم فا
نفسا يفعلوا بالعقول وانما كانوا علويين وان كانوا عن لكن لا مشقة فيها لكونهم مجبولين عليها
وطاعة البشر افضل   السادس في الكرامات قوله لنا قصة مريم توجيهه
انها لو لم تحمل لم يقع لكلها وقعت بعد الاول قصة آصف فانه احضر عرش بلقيس في طرفة
عين من مسيرة شهر وذلك خارق للعادة مع انها ليست معجزة لنبي اذ ذلك من باب الكرامات
الثالثة قصة مريم فان حملها من غير ذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر امر خارق للعادة
ولم يكن من الانبياء فيكون كرامة لها الرابع قصة اصحاب الكهف فان ابقاهم ثلثمائة
سنة وارسالهم احياء سالمين من غير آفة ولم يكونوا انبياء وكان ذلك من كرامات الاولياء
قيل لم لا يجوز ان يكون ما صدر عن مريم ارهاصا لنبوة عيسى اي علامة دالة على نبوته
وكذا ما صدر عن آصف فانه كان من سليمان على سبيل التحدي مع بلقيس فان العرش معجزة

يقلد على ما لا يقدرون عليه ولو كان انما آمنت بعد مشاهدة معجزاته ومثل
ذلك يقولون في قصة اصحاب الكهف ولهواتف الارهاص فهو يختص بالنبي عليه السلام قبل
رسالته بعلامات وخوارق تدل على انه سيبعث الا ما يكرم به غير النبي عليه السلام فانه
يخص باسم الكرامة وايضا لو صح ذلك لجاز ان يقال في المعجز الظاهر على يد النبي انه ارهاص
خاص لنبي غيره سيجيء وذلك باطل وانما   الثالث   الثاني الحشر
والجزاء قوله الثاني انه لو وقع لم يتميز عن مثله اي لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال
عوده عن مثله المبتدأ معه اي يستلزم الاشتباه بمثله الذي كان موصوفا معه في الوجود
الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين وانت خبير بان هذا ان جعل حال عوده متعلقا
بقوله لم يتميز وان جعلناه متعلقا بقوله المبتدأ معه كان معناه انه لم يتميز عن مثله الذي لو وجد
معه حال العود ابتداء ويلزم الاشتباه بدون الامتياز لتشاركهما في الذاتيات و
اللوازم والعوارض لان المراد بمثله ذلك   وعن الثالث اي عن ذلك لا يستلزم كونه
مبتدأ الخ اي لا نسلم انه لو امكن اعادة الوقت الاول لكان مبتدأ اذ اعادة ذلك الوقت
لا يستلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ او يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار
هو كونه غير مسبوق بحدوث مثله وهذا الاعتبار غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق
بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكر مثل ما حاصله يرجع الى انه انما يلزم ذلك لو لم يكن
حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه قلت النزاع في العوارض المشخصة الباقية
من اول وجود الشخص ولا نسلم ان الاعتبار المذكور منها   واما الثالث فلانه بنى التوكيد
عليه كان بين المعاد البدني و[illegible] كان مبعوثا الى الكافة والناس وكل من كان
كذلك فالواجب عليه ان يخاطب كل واحد بما يمكنه الاطلاع عليه ولما كان اكثر الخلق العالمون
لا يفهمون المعاد الروحاني لم يخاطبهم بذلك بل بما يرجع اليه تأويل وايضا مصلحة
حالهم كانت مقتضية لترغيبهم فيما يعقلونه من اللذات الجسمانية دون الروحانية التي
لا يعقلونها وتنفيرهم عن الالام الجسمانية دون الروحانية اذ الترغيب والتنفير
يحتاج اليه العوام وهؤلاء لم يكونوا ممن تهمهم اللذات والالام العقلية وجوابه انه ذكر لهم

النفسانية

١٢

التصريح في كونه في ذلك القول وبروح الباطل للمصلحة وهو يقدح في الغرض من بعثتهم وقد
ثبت انه صادق فبطل هذا الاحتمال   الثالث الجنة والنار او في الحشر ولزوم بساطة
كل محيط واستلزامها كونه الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوع اي سلمنا انه لا يجوز ان
يكون في هذا العالم لكن لم لا يجوز ان يكون في عالم آخر قوله ان ذلك العالم يكون كريا
قلت لا نسلم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلا نسلم كونه كريا ولو
كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نسلم امتناعه فان ذلك مبني على وجوب بساطة
كل جسم محيط بالاجسام وعلى استلزام البساطة الكرية وعلى امتناع الخلاء وكل من المقدمات
ممنوعة كما عرفت وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم الخ
ووجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا ممنوع اي لا نسلم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت
مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية اذ وجوب التماثل المذكور ممنوع لامكان اختلافهما
اما في الصورة او في النوع وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون مثل نار ذلك
العالم حارا يابسا طالبة للفوق وكذلك غير ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذا القول في سائر
العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم   لان المراد ان
عرضها مثل عرضها اي عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في تمام الماهية لا انه يلزم من ذلك
تساويهما مقدارا فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في الماهية مع عدم تساويهما
في المقدار ولا نسلم ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض السموات والارض فقط دون المساواة
في المقدار لوجهين الاول انه لولا التشبيه كعرض السموات والارض في ان عرض الجنة
لا يكون غير عرض السموات والارض لاستحالة قيام عرض هو العرض المخصوص بل غيره واذا كان كذلك
لكون المراد التشبيه فقط مثل المراد ولو لم يكن التشبيه في المقدار بل في نفس الماهية فلو كان
عرض الجنة ذراعا صدق ذلك وح لا يكون فيه عظمة [illegible] البالغ في
موضع عظمة الجنة فان قيل المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض كل منهما لا عرض مجموعهما
وح يستقيم [illegible] لان عرض الجنة لو كان مساويا لعرض كل منهما لكان عرض
كل منهما مساويا لعرض صاحبه لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لكن

ذلك بطل لان عرض السموات اعظم بكثير من عرض الارض بل نسبتها كنسبة عرض القطرة
وعرض البحر فالاولى ان يقال الجنة فيما بين السماء السابعة والعرش كما دل النص عليه فيجوز
ان يكون بينهما فضاء عرضه كعرض السموات والارض ويكون مشغولا برياض فيها انهار وغيرها
وذلك هو الجنة   هو كذلك معلوم من حدوثه وما الدليل منه من حيث سواه مع وطوله
عن علمه وجوده وعدمه وذلك لان كل ما سواه موجود مسبوق من غيره وكل ما كان كذلك
فهو محدث انه كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم فان صفات الله مما
سواه مع انها يستحيل ان ينعدم واذا كان كذلك فلا يلزم منه بطلان العدم على الجنة
على تقدير وجودها الان فلا يثبت الملازمة   وان سلم فمخصوص جمعا بين الادلة اى
وان سلم ان معنى الاية ان كل شيء سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام
مخصوصا لو معناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ عليه العدم اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا
به فالجنة ان لم ينعدم يلزم الترجيح وان انعدمت يلزم التزلزل لقوله تعالى اكلها دائم اما
اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما معمولا به وهو المراد بقوله جمعا بين الادلة واذا كان
مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها فلا يثبت الملازمة و
بعضهم وجه الجمع بين الادلة هكذا او قال قوله تعالى فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله
على يدل على بقاء البعض فيحمله على الجنة والنار ويكون الاول مخصوصا بها جمعا بين الادلة
بعد الاية الاول والثانية   الرابع الثواب والعقاب قيل الثواب والعقاب يعتبر
في تعريفهما الخلوص عن الشوب والدوام اى يكون الثواب نفعا خالصا عن شوب الضرر دائما
وكذلك العقاب ضررا خالصا عن شوب النفع دائما اما خلوص الثواب فلان التفضل
بنعمة خالصة عن الشوب حسن عقلا فلو لم يكن الثواب كذلك لكان التفضل احسن منه
وهو بطل البكالسف واما خلوص العقاب فلان مشروعيته للزجر عن المعاصي وكونه لاكدر
اذخل في الزجر فوجب مشروعيته على هذا الوجه واما دوام الثواب فلان التفضيل بدوام
فلو لم يدم الثواب لكان التفضيل افضل منه وهو يستلزم ما قلنا واما دوام العقاب
فلان الكافر يستحق العقاب الدائم لان ذكانه الكبرى لا لخصوص الكفر والا لاستحق
العقاب الدائم بافعالهم المباحة وليس كذلك فوجب استحقاق كل منهم العقاب

فيلزم هذا اى الثواب منفعة دائمة خالصة عن الشوائب مقرونة بالتعظيم والعقاب
مضرة دائمة خالصة عن الشوائب مقرونة بالاستحقاق اقول قيل بالجرح لتخرج عقاب
فساق اهل القبلة عن التعريف بالاولى لما عرفته بالتجليل ومن الثواب هو النفع الخالص
المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل والعقاب هو الضرر الخالص المستحق المقارن للاستحقاق
والاهانة   قلنا قد سبق انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع ذلك فلا نسلم اى وان سلمنا
انه شرع التكاليف لغرض لكن لم لا يكفي سوابق النعم اى لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف
هو المنفعة السابقة فوجد ان فهو مستقبح عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان
لو كان شيء ما لنفسه فهو مستقبح و يرتبط بما عرفت وانما يكون مستقبحا ان لو كانت سوابق
النعم مدة ثم حقيرة وليس كذلك فان سوابق نعمه لا تحصى لقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وذلك لو حصل الاشتغال بالعبادة وكيف يكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحا
عند المعتزلة والحال انهم اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفته تعالى عقلا وانما كان اوجبوا
ذلك لاجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف ايضا   والاية لا تدل الا على الوعد
هو ههنا جواب الوجه الثاني وهو انا لا نسلم دلالة الاية على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وعده
ولا يلزم من الوعد الوجوب   والعطف الجزائي لا يكون للمطابقة هذا جواب سؤال مقدر
تقريره ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ان يترتب عليه لكونه معلولا له و
للثواب لانا لم ان الجزاء يجب ان يكون معلولا بل يكفي في الاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كونه
علامة حصول الثواب فلا علة لانه موجب الا في العلل الشرعية فانها معرفات
كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء فانه تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا و
هذا صريح في ان كل من دخل النار فهو مكذب لا نبياء الله تعالى فكل من ليس بمكذب لا يدخل النار
و الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فجعل الفاسق مؤمنا
وكل مؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه فيجب ان الفاسق لا يخزى
ثم نضم اليه وكل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته

شح الفاسق لا يدخل فيختص العذاب بالكفار وجه بعضهم هكذا او قال في قوله تع يوم لا
يخزي الله النبي والذين امنوا معه يدل على ان المومن لا يخزى وينعكس بعكس النقيض الى ان من
يخزى لا يكون مومنا فثبت بهذا الا انا اعني من قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكا
فرين [illegible] ان العذاب مختص بالكفار ولم يحمل الفجار في قوله تع ان الفجار لفي جحيم
على الكفار بل على الفساق ولزم التناقض لما له ح على ان المومن يعذب لان الفاسق مومن
لقوله تع وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مومنين حال وصفهم بالبغي الذي هو كبيرة
وعن الثالث بمنع الاستحقاقين ومنافاتهما اي واجيب عن الثالث بوجهين الاول انا
لا نسلم انه يستحق الثواب والعقاب وانما يلزم ان لو كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب
والمعصية علة لاستحقاق العقاب وذلك ممنوع سلمناه لكن لا نسلم تنافي الاستحقاقين وانما
يلزم ذلك ان لو كان الدوام ماخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل اذ الثواب
هو المنفعة اصلا والعقاب هو المضرة اجلا اعم من ان يكون دايما او لا وما ذكر في
لسان الدوام فظاهر الضعف والثاني قوله تع وبان استحقاق العقاب لح   كما هو مذهب
ابي هاشم فانه ذهب الى ان الطاعات تزيل من السابق بطاعته وينفي الزايد فماله كان الثواب
عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة فسقط خمسة من الثواب وسقط العقاب باسره
ونقله جمه من الثواب [illegible] عن شوب المعارض ولا حط على هذا الطريق بل على طريق عدم
الموازنة كما هو مذهب ابي علي فانه ذهب الى ان العقاب يحط من ثواب الثواب بعد
جميعه ولا ينحط هو في المثال المذكور يسقط العشرة من الثواب ويبقى خمسة من العقاب
بحالها   لان بسط الانوش كتبه المومن [illegible] اعلم انه كما ان قوة كل الجسم ضعف قوة
نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك كل القوة كل الجسم
ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم ولو فرض انه متناه
فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم
ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا وقد فرض غير متناه هف
كان الشيء مع غيره كلا معه لا نعالي يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة

غ

غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا معه اذ كل القوة ليس محركا لنصف الجسم
حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم وكما ان النصف من كل القوة مجتمعان في كل القوة
فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه فح لا يلزم ما ذكرتم لانا نقول الجسم من حيث هو جسم
لا يكون مقتضيا للتحريك ولا مانعا منه واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت
تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت فلا مدخل للاجزاء في نصف الجسم
في ذلك والقابل للتحريك في الكل والنصف شيء واحد والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما
[illegible] وانما يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره ضرورة فالدليل يحتاج الى ضم هذه المقدمة
ثم كما ذكر الشيخ والمص لم يتعرض لذكرها واعلم ان الدليل المذكور بعينه لا يتم الا
في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فلا اذ فعل القوة القسرية متفاوت باعتبار كثرة المعاوق
للقابل وقلتها فالطريق فيه ان يعرض التفاوت في القابل لا في الفاعل ويقول لو حركت قوة
قسرية جسما لا الى نهاية وحركت تلك القوة بعينها من مبدأ معين فان تساويا كان
معاوقه اكثر مساويا لما معاوقه اقل فمن هذا ان الزايد كالناقص وان تفاوتا انقطعت
حركات الاكثر لان نسبة الحكم مع المعاوق الكثير والزايد وان تفاوتت [illegible] على غير المتناهي
الجملة التي هو بها غير متناه واللوازم كلها باطلة   وان ارادت [illegible] الى زادت
كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة لنصف الجسم تحريكا غير متناه اذ المفروض
ذلك [illegible] الى قوله [illegible] اي [illegible] على هذا المسألة بالصفة المذكورة ثبت
ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء الابدان ودوامها فلا يكون الثواب
والعقاب في البدن اذ هو اما يوجد [illegible]   والصادوام الحسوق مع دوام الاحراق
غير معقول هذا بالث الوجوه العقلية ولو ضمه انه لو كان العقاب في النار دايما لكانت
الحسوق باقية دايما اذ لا يعذب [illegible] واذا كانت باقية دايما والعقاب في النار ايضا
دايم فيلزم دوام الاحراق مع دوام الحسوق وهو غير معقول فيبقيان في الموت والفنا
فيسقط العقاب فلا يكون دايما   قلنا الاول مبني على نفي الجوهر الفرد اي لا نم
ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم [illegible] ان لو كان المحل منقسما ابدا وهو
ممنوع على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان [illegible] انما يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة

فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو هو فلا يلزم عند انقسام محله
وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة اي والكلام مبني على سريان القوة في محلها اي وان
سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم انقسام القوة الحالة فيه ان لو كان حلول القوة في
الجسم حلول السريان وهو ممنوع والتصاعد مبني على ان جزء القوة قوة اي لم لا يجوز ان يصير القوة بسبب
القسمة ضعيفة بحيث لا يقوى على التحريك اصلا الا انه يقوى ذلك من حيث سلمنا صحة المقدمات لم العقل
لكن ذلك منقوض بمحركات الافلاك وهي النفوس المنطبعة فيها وتقريره لوضوحه ولسلم تجميع
مقدماته لزم ان لا يكون النفوس المنطبعة في الافلاك قوية على تحريكات غير متناهية لانها قوى
جسمانية والدليل جار فيه لكن ذلك باطل اذ علة تحريكاتها للافلاك غير متناهية لا انقطاع لها
فالدليل غير صحيح   الخامس في العفو والشفاعة قوله وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم اعلم ان العفو انما يتحقق باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو اصحاب
الكبيرة قبل التوبة اذ لو كان عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى المقام
لانه في معرض الامتنان على العباد وجه تقريره هكذا المراد من قوله على ظلمهم اي حال ظلمهم كما
يقال رايت فلانا على الاكل اي حال الاكل فيدل على ان العفو حال مباشرتهم الظلم وهو غير تائب
في هذا الحال فثبت العفو بغير التائب على الاطلاق اي صغيرة كانت المعصية او كبيرة على الكل
مستحق معمولا والتابع وقد نظر اد على نحو المعنى مع كحول الساعر • على انني راض بان احمل
الهوى واخلص منه لا علي ولا ليا •   ولكن دفعه بالترجيح   وما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع اعلم ان الفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع يقبل
شفاعته اذ لو كان له شفيع يطاع وهو منتف بالاية   وما للظالمين من انصار
قيل المراد من الظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والكافرون هم الظالمون والمراد
من النصر هو الدفع على سبيل القهر والاستعلاء والشفيع هو الذي يطلب ذلك بخضوع
سواء كان على وجه اولا   واجيب بان الاية عامة في الاعيان ولا في الازمان اي اجيب
عن الاية بجواز التخصيص ولانه لا بد من كون هذه الايات عامة في الاعيان اي في جميع الظالمين
وفي الازمان اي في جميع الاوقات حتى يدخل محل النزاع فيها لكن لا نسلم ان ما ذكرتم من الايات
وان سلم عمومها لكونها يكون مخصوصة لما ذكرنا من الايات الدالة على اثبات الشفاعة

وان

وان دلت انما خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشياء ... لا اسم مطلوبكم اذ عند التعارض
الترجيح معنا   الثامنة سائر السمعيات قوله والاصل فيها انها امور ممكنة اخبر الصادق
عن وقوعها فيكون حقا اما الصراط فلان ما هو المشهور فالمرور عليه غير ممتنع كالمشي على الماء
المعقول عن ولاية الله وما قيل في تاويله ان الصراط هو الاعمال الردية التي يسال عنها و
يواخذ بها كلما يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا ممكن واما الميزان فما هو
المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه بان
تقابل الحسنات بالسيئات فايضا ممكن واما الكتب فما هو المشهور منه جائز وما قيل
في تاويله من ان المراد منه رفع اعمال الخلق ممكن ايضا وكذا احوال الجنة والنار امور ممكنة
فان وجود ارض مبيضة وطرايق بالماء تجري فيها الانهار وتوقد فيها النار وتطوف فيها الو
لدان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الاخرة وكذا وجود ما يقال فيها
النيران والسلاسل والاغلال ويعذب بها الناس فليس مما يستحيل عند العقل اصلا
التاسع في الاسماء الشرعية قوله الايمان في اصطلاحه التصديق اعلم ان ضبط
الكلام في هذا المقام هو ان الايمان اما اسم لعمل القلب او الجوارح او المجموع والاول اما
اسم للمعرفة او التصديق الاول مذهب الامامية والثاني مذهب الاشاعرة فان عندهم اسم
للتصديق الخاص اعني التصديق بعينه للرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة والثاني وهو العمل
بالجوارح اما اسم للقول او لسائر الاعمال والاول مذهب الكرامية فانهم جعلوه اسما للتلفظ
بكلمتي الشهادة والثاني اما اسم لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات وهو اكثر المعتزلة
واما اسم لفعل الطاعات مطلقا وهو مذهب القاضي عبد الجبار وابي الهذيل والثالث وهو
المجموع اي كونه اسما لعمل القلب والجوارح وهو مذهب اكثر السلف لانهم جعلوه عبارة
عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان   وفي الشرع عبارة عن تصديق
الرسول اي تصديق القلب للرسول وحاصله انه تصديق الرسول تصديقا نفسانيا بكل ما علم مجيئه به
ضرورة وانما قلنا انه عبارة عن تصديق القلب لانه في اللغة عبارة عنه فيكون في الشرع كذا
لانه تعالى خاطب كل قوم بلغتهم لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وايضا
الاصل في الكلام الحقيقة وابطل مذهب المعتزلة بقوله والذي يدل على خروج العمل الخ فقد

دليل آخر

ثبت ما ههنا وبطل مذهب المعتزلة وهو قول المصنف وهذا المقام   وما كان الله ليضيع
ايمانكم الى قوله على طريق المجاز هذا جواب المعتزلة تقرير الدليل لو لم يكن العمل بالاركان
داخلا في مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تع وما كان الله
ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين قالوا المراد بالايمان الصلوة الى بيت المقدس
فلا يلزم ما ذكرتم والجواب كان المراد من الايمان ههنا الصلوة لكن اطلاقه على الكل وارادة
الجزء على مذهبكم ايضا ذلك من قبيل المجاز والاصل عدمه   وقوله عم الايمان بضع وسبعون
شعبة الى هذا جواب دليل آخر للمعتزلة تقرير الدليل ان العمل بالاركان داخل في الايمان
لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله الى الحديث ولا شك انه ليس
المراد منه ان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليست شعبة من التصديق
وكذا قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق القلبي والعرض والجواب ان
معنى هذا الحديث ان شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لا ان نفس الايمان كذا والا لكان
اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى غير داخلة فيه وما فاسد الى قوله
ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات بأسرها واجبة كانت او مندوبة وح يكون اماطة الاذى
داخلة في مفهوم الايمان فيبطل دعوى الاتفاق   الباب   الثالث في الامامة
وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام قوله واللطف على الله واجب فيما سبق التحكيم
اعلم ان الخاصم اراد بعدم المكان في الصورتين بيانه ان الحد صفة للانسان وعلم انه
لا يحضر منها الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه فان لم يذهب المضيف اليه علمنا عدم
ارادته حضوره ذلك الضيف في ضيافته وكذا الله تع اراد من العبد الطاعات والاجتناب عن
المعاصي والمحظورات وعلم ان العبد لا يقدم على الطاعة وترك المعاصي الا اذا نصب له اماما
فان لم ينصب له اماما وجب ان لا يريد تلك الطاعات فلا يكلف بها ان يقول انك ما اردت
حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكنه ان يقول انك ما اردت فعل الحرمني
لانك ما منعتني من فعله وكما ان التمكين يجب لانه احد هذا العذر يجب اللطف ايضا
ازاحة للعذر الاول   والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة الى هذا اشارة الى
منع المقدمات وتقرير ان لا نسلم ان الامامة لطف وانما كان يجب كونها لطفا ان لو
كانت خالية عن جميع القبائح وهو ممنوع فانه لو كان مشتملا على قبح لم يقولوا بكونه لطفا فيجب

يجب عليه بيان انه لا يستلزم قبحا اصلا حتى يتم استدلالكم ولا نسلم ان اللطف يجب
على الله تع لو كتب فقد بينا انه لا يجب عليه شيء وهذا او كون التمكين علمه تع فلا يصح القياس سلمنا
هذه المقدمات الباطلة لكن اللطف الذي ذكرتم انما   الثاني في صفات الامامة قوله
واحتجوا على ذلك بوجوه لسمع المعلم اولهما وهو ان يقال لو لم يعصموا الاحتاج الى امام
آخر لان الحاجة الى الامام وما ذكرتم انه بيانه فذكره لكلام عليه وان سلمناه فلا يستلزم وجوب عصمة
الامام على الامة كافة واما بيانهما فممنوع وهو ان يقال لو لم يكن معصوما لو جاز الخطأ على الامام
لاحتاج الى امام آخر فان ابا بكر امام كما كتب بيانه جائز الخطأ اجماعا وليس يحتاج الى الخوارج
لا يصح امامته هو الى عنده ذلك من الممنوع   الرابع في اقامة الدليل على الامام الحق
بعد الرسول عم ابو بكر قوله والموعودون بالاستخلاف والتمكين اما على الاول وجه بعضهم
هكذا ان الموعودين اما على ومن قام بالامر بعده وهو الحسن او ابو بكر ومن قام
بعده بالامر وهو عمر الخطاب وعثمان لان الخطاب في الاية ليس الا مع الصحابة لان الخطاب
مع الحاضرين في عصره عم فيكون المراد طائفة منهم فيحمل الجمع على اقل مراتبه وهو ثلاثة والاول
باطل بالاجماع لانه تع وعد الموعودين بالتمكين والقدرة وفي هذه الثلاثة لم يكونوا متمكنين
من اظهار الحق عند الخصوم لكونهم في الخوف والتقية الى آخر بعض الكتب وهو المط وفيه نظر اذ
العبرة بعموم اللفظ واللفظ عام سيما قوله تع وعملوا الصالحات ولو سلم فلا نسلم الاجماع على
بطلان الاول وما ذكرتم من عدم تمكنهم وقد دلت على الامة والمعاوضة لا يصلح في
استخلافهم اذ التمكين المذكور في الاية هو التمكين في الدين كما دلت الاية صريحا عليه وذلك كان
ثابتا لهم بالاتفاق   والاولى ان بطل بالاجماع فتعين الثاني اي تعين امامة ابي بكر والثلاثة
بعده فيصح خلافة ابي بكر وهو المط وفيه نظر فان ما ذكره انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف
جعلهم خلفاء اي رؤساء رياسة عامة في الدين والدنيا لكنه ممنوع ولم لا يجوز ان يكون المراد بالا
ستخلاف هو المعنى اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله ليستخلفهم في الارض
لتورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من
قبلهم اعني بني اسرائيل اذا اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم و
اموالهم والدليل على ان هذه الاية ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة اما لعموم اطلاق

الايمان وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون بذلك
سيما عند الخصم واما حقيقة فلان قوله تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من
بعد خوفهم امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة
بل سائر الصحابة صاروا امنين ومكن الله دينهم بان اظهره على الدين كله والدواعي المخطر
المحظور مخالفته ليس بمحمد ص لقوله قل لن تتبعونا هذا خطاب لمحمد ع اي قل للمخلفين لن
تتبعونا وفيه نظر فان قوله لن تتبعونا يدل على ان المخلفين لا يتبعون محمدا ص الى فتح
خيبر فانهم قالوا للاصحاب الذي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه يريدون ان يبدلوا كلام
الله اي مواعيد لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خاصة الا والمعنى ذلك بان تشاركوهم فيها قل
يا محمد للمخلفين لن تتبعونا الى فتح خيبر قال الله تعالى من قبل اي وعد الله باهل الحديبية من قبل فتح خيبر
وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية لا تشاركهم فيها غيرهم هكذا قال ابن
عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين وليس المراد من ذلك انهم لا يتبعون محمدا ص في حين
في حين من الحروب فانه ص قد دعاهم بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي باس شديد
كاهل الطائف وتبوك وغيرهما فلا معنى لحمل ذلك على ما بعد وفاته ص   الثالث انه ع
استخلفه في الصلوة ايام مرضه وما عزله فيبقى كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته اجاب
الشيعة عن هذا الوجه بان الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار
والدوام ان تشبث اقتداء بالفعل وان تشبث بالقول فكذلك وقد جرت العادة بالتبعية
مع الغيبة والانعزال عند مجيء المستخلف والهاجر ونص في موضع التهمة لان من قوم
عائشة فانها امرت اباها ان يصلي بالناس ولذلك لما سمع النبي ص قراءته اي ابي بكر خرج
واخر ابا بكر وصلى وان سلم صحة النقل وان النبي ص قال له صل بالناس فان ابا بكر لما عقد
التحريم خرج النبي ص الى المسجد فلما احس تاخر وصلى النبي ص بالناس فلم يكن
لابي بكر الا مجرد التحريم وعلى علمه النبي ص في الصلوة سلمناه بآخره وصلوة النبي ص لا تدل
على عزله سلمناه لكن معارض بانه ع استخلف عليا ع على المدينة في غزوة تبوك
وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة على الامة اذ لا قائل بالفصل والترجيح
معنا لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة فانه صريح بامور الانتخاب الى
الاستخلاف في الصلوة   احتج الشيعة على امامة علي بوجوه قوله السادس ان
عليا كان افضل الناس بعد رسول الله ص قولا وفعلا فاحاديث كثيرة كحديث

الطير وحديث خيبر وورد في شان علي كونه افضل اما حديث الطير فهو قوله ع اللهم ائتني
باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي ع فدل ع انه احب خلق الله اليه وكل
من كان كذلك كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله العبد ارادة ايصال الثواب في حقهم
واما حديث خيبر فلان النبي ص بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما
فغضب رسول الله ص فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية وقال لاعطين هذه الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار
فقال ع اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وجه الاستدلال هو
ان يقال هذا يدل ع ان هذه الاوصاف لم تكن في ابي بكر وعمر وكانت في علي الا ترى ان السلطان
اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكفه الرسول ذلك المهم على وفق راي السلطان فبعد
السلطان ان يرسل في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور يعلم بالضرورة ان هذه الصفات
ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الاول فكذا ههنا والجواب
عن الاول ان عموم النص غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد ممتنع بل المراد هو والكافة بوجهين
ان يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي هو الناصر قوله انما للحصر فيلزم ان يختص نصرة المؤمنين
في الشخص المذكور في الاية وليس كذلك لعموم النصرة او جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين
قلنا عموم النصرة ثم سلمناه ذلك لكن لا نسلم ان المراد بالذين امنوا علي ع وحده وان حمل الجمع
على الواحد ممتنع بل المراد علي والائمة من الخلفاء الراشدين قالت الشيعة المنع الاول
مكابرة نشهد به كتب الاحاديث والتفاسير والسير والتواريخ والمنع الثاني غير متوجه لان
حمل الجمع على الواحد المعظم نزل كثير الوقوع وكيف يمكن ان يكون المراد غير علي والكافة في قوله
وهم راكعون حال من الذين امنوا فاتيان الركوع في هذه الحال مخصوص بعلي وليس كلاما مستانفا نفا
وان لم يكن قوله وهم راكعون حالا بل يراد به وهم مصلون فيلزم ان يكون مجازا وتكرارا
وفيها خلاف الاصل واما على الوجه الاول فلا يلزم الا ان يكون مجازا ان قلنا ان اطلاق
الجمع على الواحد المعظم مجاز وهو معلوم فيكون ما ذكرناه ارجح واولى علم من ذلك الجواب
عن قوله من كنت مولاه الخ اود فعه ايضا   وعن الثاني ان معناه التشبيه في الاخوة والقرابة
اي معنى قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى فلو شبهه على هرون في الاخوة والقرابة

اي كما ان اقرب الناس الى موسى هرون للاخوة والقرابة فهو هرون فكذلك اقرب الناس الى
النبي صلعم علي للاخوة والقرابة علي عليه السلام وليس المراد التشبيه لان هرون من جميع الوجوه حتى يلزم
من ذلك ان يكون خليفته قالت الشيعة انه عم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
معناه انت مني بمنزلة الامور بين ... وهو النبوة فيكون خليفته اذ لو لم يكن بمنزلته في
ذلك لما استثناه قال العالم اذا تكلم بكلام يحتمل الاشياء ثم استثنى البعض يدل الكلام على
انه يريد الكل بعد الاستثناء وعن الرابع ان الامام وجوب العصمة الخ اي لا نم بطلان
القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه
قلنا كلا منهما ممنوع وقد سبق الكلام عليهما وان سلمنا ذلك لكن لا نم عدم ورود النص
في شان ابي بكر كيف وقد ورد عن عائشة ان الرسول عم قال في مرضه ادعي الي ابا بكر اباك
حتى اكتب له كتابا اني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويابى الله الا ابا بكر فان
هذا النص صريح في امامة ابي بكر قالت الشيعة انا قد بينا وجوب عصمة الامام وابيتم انما
ابطلتم ذلك بامامة ابي بكر فعلم وجوب العصمة انما يثبت لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامته
انما يثبت ان لو لم يجب العصمة فيلزم الدور واما عدم ورود النص في شان ابي بكر فلانه
لو كان لكان يوقفه الامر على الشيعة نقض عزله عن الامامة واما ما روته عائشة فغير
معلوم الصحة اذ المقام موضع التهمة والادلة على افضلية ابي بكر قوله تع وسيجنبها
الاتقى الذي فان المراد به الخ قالت الشيعة الاجماع على ان المراد من الاتقى في الاية ... لا
غير ممنوع لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس ان رجلا في عهد
رسول الله صلعم كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب النخلة اذا صعد النخلة لياخذ
منها الثمر فربما سقط ثمرة فياخذها صبيان الفقير فينزل الرجل من نخلته حتى ياخذها
من ايديهم وان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه حتى يخرج الثمر من فيه فشكى الفقير الى النبي
صلعم ما يلقى من صاحب النخلة فقال النبي عم للفقير اذهب ولقي النبي صلعم صاحب النخلة وقال
له اعطني نخلتك المايلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل
للنبي صلعم ان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي ثمرة منها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل في
سبيله فقال رجل كان يسمع كلام النبي صلعم يا رسول الله اعطني ما اعطيت الرجل اعني

النخلة

النخلة التي في الجنة ان انا اخذتها فقال له النبي صلعم لك ذلك فذهب الرجل ولقي صاحب النخلة
فساومها منه فقال له صاحب النخلة اسمعت ان محمدا صلعم اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له
يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي ثمرا منها فقال الرجل لصاحب
النخلة اتريد بيعها فقال لا الا ان تعطيني بها ما لا اظن ... فقال له الرجل وكم ذلك قال اربعون نخلة
قال الرجل قد ... بنخلتك المايلة اربعين نخلة قال له صاحب النخلة اشهد ان كنت
صادقا فمر الرجل على اناس فدعاهم واشهد لصاحب النخلة بان يعطي نخله ثم ذهب الى
النبي صلعم وقال يا رسول الله ان النخلة صارت لي فهي لك فذهب النبي صلعم الى الفقير وقال النخلة
لك فانزل الله تعالى والليل اذا يغشى السورة وعن عطا ان قوله لا يصليها الا الاشقى
المراد به صاحب النخلة ومن قوله وسيجنبها الاتقى ابو الدحداح وهو مشتري النخلة واذا
كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد بهما الشخصين المذكورين فقط ... سلمنا
ذلك وان الاتقى هو ابو بكر لكن معنى الاتقى هو التقي وذلك جائز في اشعار العرب كثيرا
لا افعل التفضيل والا لكان المراد انه اتقى من جميع المؤمنين فيكون اتقى من النبي صلعم
وهو باطل واذا علم ان المراد التقي فلا يلزم افضليته لان المراد من قوله ان اكرمكم عند الله
اتقيكم اي اتقى من جميع المؤمنين وهو النبي صلعم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد به
التقي من بعض المؤمنين ولا يكون بمعنى افعل التفضيل فان انتفاء ارادة افعل التفضيل
انما كان يلزم لو كان المراد به افضل من جميع المؤمنين ... افضليته على غيره
لجواز ان لا يكون ... النقص واللازم عند الله هو الاتقى
من جميع المؤمنين لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم انما
المؤمنون الخ وقد وقع الفراغ من
تسويده يوم الاثنين
من اوايل ربيع الاول
سنة تسع وعشرين
وثمانمائة

٨٢٩

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله حمدا يتقاصر عن ادراك غايته عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ
غايته السنة الفصحاء واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء وخاتم
الانبياء واله واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء ونجم
الطلع من البسيطة الغبراء وبعد فانه لما كان شرف العلم
بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان
علم الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته وهي ذات الله تعالى
وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة
وحججه الساطعة لكونها مؤلفة من مقدمات ضرورية او منتهية
اليها بالبرهان العلم صحته ولزوم المطلوب منه بالضرورة من اقوى
الاسباب والتمسك واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية اليه
اشد واظهر اما الاول فلكون السعادة الاخروية منوطة
بالايمان بالله واليوم الاخر والدنيوية بانتظام احوال العالم المتو
قف على التدين بالثواب والرهبة من العقاب وكل ذلك
لا يحصل حاصلا الا بتحصيل هذا العلم واما الثاني فلانه لا يتم الخوض
بدونه في سائر العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا
عالما قادرا كيف يتمكن المحدث والمفسر والفقيه من الشروع
في علومهم فالخائض فيها بدونه كبان لغير اساس واذا سئل عما هو عليه
لم يقدر على ايراد حجة وقياس ومن جملة ما صنف في هذا الفن
كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة افضل الفضلاء والحكام
اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين